

نارِیح
الْفِرْقَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ
وَنشأة علم الکلام عند المسلمين

تألیف
على مصطفى القزلباشی
الأستاذ فی كلية الشریعة بمكة المكرمة

حقوق الطبع محفوظة للدواف

یطلب من
مکتبة ومطبعة محمد علی صبیح فاؤلاده
فیضان الأذربایجانیه ۱۳۸۰ هـ

مقدمة الطبعة الأولى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، وعلى آله وأصحابه
أجمعين . وبعد فلقد كان يحول بظاطري من يوم أن تخرجت في قسم الاستاذية أن
أكتب في نشأة علم الكلام عند المسلمين ، لأنتم المنهج الذي حددته لنفسى من حين
وضعى الرسالة التى تقدمت بها لنيل شهادة الاستاذية ، والى موضوعها أبو الهذيل
العلاف ومدى تأثير الفلسفة اليونانية فى آرائه الكلامية ، واسكن لما أسندت
كلية أصول الدين ، لى دراسة مواد أخرى ، وهى الفلسفة ، والمنطق ، والأخلاق
انصرفت نفسى من المكتابة فى هذا الموضوع ، ثم بعد ذلك أسندت إلى الكلية
دراسة مادة الفرق الإسلامية ، فى السنة الرابعة بالكلية ، فكان هذا الإسناد خيراً
مفجع لى حل إخراج ذلك الكتاب ، ولقد سميت به " تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة
علم الكلام عند المسلمين " .

(١) حاجتنا إلى دراسة تواريخ العلوم .

إن دراسة تواريخ العلوم فى مصر وخاصة فى الأزهر لم تصبح بعد من المواد التى
يجب العناية بها ، مع أن دراسة المواد بدون دراسة تواريخها وتطورها دراسة
ناقصة . لأن مثل من يدرس المواد بدون معرفة تواريخها مثل من يريد أن يصل إلى
سطح المنزل بدون سلم .

إن كل مادة تحتاج فى دراستها إلى نواح ثلاث لا بد منها ، وهى دراسة المادة فى
ذاتها بقطع النظر عن تواريخها ، ثم دراسة تاريخ تلك المادة ، نشأتها ، وتطورها ، ثم

دراسة النصوص المختلفة في المصنوع المختلفة في تلك المادة نفسها ، على أن تكون طريقة دراسة المادة وتاريخها هي التأليف والمحاضرات . وفي النصوص تكون الطريقة هي اختيار مواضع منها في مصورها المختلفة .

وعلم الكلام عند المسلمين أحوج العلوم إلى هذه الدراسات ، ولما كان علم الكلام يدرس الآن في الأزهر على طريقة قراءة المادة في ذاتها في نصوص ألف في المصنوع المتأخرة التي تبدأ من القرن الثامن الهجري فما بعده فإنه قد أصبح من الواجب العناية بدراسة تلك المادة ، وذلك بدراسة الفرق الإسلامية التي تكون علم الكلام الذي يدرس الآن في الكتب التي بين أيدينا من آرائهم ، ولا يمكن لإنسان أن يعرف علم الكلام معرفة تامة إلا بدراسة آراء تلك الفرق ، لهذا ألفت في تلك المادة ليكون طليعة للعناية بدراسة الفرق الإسلامية .

وأمر آخر يحتاج إليه علم الكلام عند المسلمين حتى يفهم فهماً صحيحاً ويدرك إدراكاً تاماً ، وهو دراسة كتب الفلاسفة من اليونانيين عامة ، والاسلاميين خاصة ، لأننا إذا حللنا كتب علم الكلام عند المسلمين نراها عبارة عن آراء الفرق الكلامية من حنبلية ومالكية ومعتزلة وخوارج وشيعية ومثلية ، ثم آراء الفلاسفة من اليونانيين والمسلمين ، وإن كانت الفلسفة اليونانية قد صيغها المسلمون بالصيغة الإسلامية ، حتى إن من يقرؤها يظن أنها للمسلمين فقيهاً يتعلق بآراء الفرق وضمت هذا الكتاب ، وأما فيما يتعلق بمعرفة الفلاسفة فإنه يجب العناية بلمنش كتب الفلاسفة المسلمين ودراسة آرائهم والكتابة عنهم وعن آرائهم حتى يعرفها الناس معرفة تامة .

(ب) منهج في تأليف هذا الكتاب :

لأنني حين أردت أن أكتب عن آراء الفرق الأربعة التي أكتب عنها وهم المعتزلة والخوارج والمثلية أحببت أن أكتب من حال العقيدة وتطورها عند

المسلمين حتى يظهر الفارق مدى الفرق بين الطريقة التي كان يحصل بها المسلمون المتقدمون عقيدتهم ، وبين الطريقة التي كان يحصل بها هذه الفرق عقيدتهم لهذا بدأت الكتاب بتمهيد يبيّن في حله حال العقيدة في عصر الرسول ، ثم في عصر الخلفاء الراشدين ، ثم في عصر بني أمية ، ثم انتقلت إلى الكلام عن تلك الفرق ، ولما كانت يدور آراء الفرق الأربعة قد نشأت عند أصحاب القول بالجهر ، وهم الجهمية ، وأصحاب القول بالاختيار ، وهم الفيلانية ، فإني كتبت عن كل منهما نبذة يستفاد بها القارئ لمعرفة أصل فكرتي الجهر والاختيار . ولما قصدت الكتابة عن المعتزلة وجدت أن تلك الفرقة امتد تاريخها من أواخر القرن الأول الهجري إلى أوائل القرن الرابع منه وتعرض المسلمون في هذه الفترة إلى أنواع من الثقافات المختلفة الدخيلة على المسلمين من الأمم الأجنبية واختلاف هذا التأثير على المعتزلة ، لهذا تطورت آراء المعتزلة بحسب هذه الثقافات وبمقدار تأثيرها فيهم ، لما كان هذا فإني قسمت المعتزلة بحسب هذا التأثير وانتهى بي ذلك إلى تقسيم المعتزلة إلى ثلاث طبقات وقد اخترت وأصل ابن عطاء وعمر بن عبيد ليمثلا الطبقة الأولى ، وانتخبت أبا الهذيل العلاف والنظام ليمثلا الطبقة الثانية ، وأعددت أبا علي الجبائي وابنه أبا هاشم ليمثلا الطبقة الثالثة وبهذا انتهى الكلام على المعتزلة ، وقد كتبت معظم الكتاب في تلك الفرقة التي لها الفضل الأكبر في تكوين ثروة علم الكلام العظيمة عند المسلمين ، ثم انتقلت من الكلام عن المعتزلة إلى الكلام على الخوارج وكان كلامي عنها مجملا لإمرين : أحدهما أنني أطمع في أن أكتب عنهم مؤلفاً كبيراً يجمع أطراف آرائهم المختلفة إن شاء الله وثانيهما أن آرائهم لم تأخذ مكاناً كبيراً في علم الكلام المدون في الكتب المتداولة دراستها بين المسلمين .

ثم بعد ذلك أتى دور الشيعة وسلك في الكتابة عنهم الطريق الذي سلكته في الكتابة عن الخوارج لنفس السببين المتقدمين ، وأني بعد الشيعة المشبهة ، وكانت الكتابة عنهما مثل الكتابة عن الخوارج والشيعة خوفاً من إطالة الكتاب ، ثم

لأمل في الكتابة عنهم كتابة مستقلة كذلك وبعد هذا أود أن أكون قد قدمت للقراء صورة توضح لهم حقيقة علم الكلام عند المسلمين لم تعطيههم صورة من كتاب سلفنا في تأسيس ثروة علمية عظيمة ، وفقنا الله جميعاً للقيام بمثل ما قاموا به ، وما عملوا لأجله ، وأمانتنا على تحقيق غايتنا ، وأداء رسالتنا ، لنؤدي لديننا واجبه ، ولأزهرنا حقّه ، وللمسلمين آمالهم فهنا ، وأن يجعلنا الله سبحانه وتعالى من علماء العالمين ، وعباده الخاضعين المهتدين إلى الصراط المستقيم ، غير المفضوب عليهم ولا الضالين آمين ؟

المنيل في مساء يوم السبت ٢٠ من ربيع الأول سنة ١٣٦٧ من هجرة الرسول عليه الصلاة والسلام الموافق ٣١ من يناير سنة ١٩٤٨ من ميلاد المسيح عليه السلام .

على مصطفى الغرابي
الأستاذ في كلية أصول الدين

مقدمة الطبعة الثانية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله أن هذا الكتابنا القبول ، فهو سبحانه خير مأمول ولقد شجعنا ما لا كاه
عن رواج ، وما صادفه من سداد على إعادة طبعه ، والعناية بإخراجه ، حتى يرضى
القارئون ويسر الباحثين . والله نسأل أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه .

المباشة في مساء السبت ١٥ من صفر سنة ١٣٧٨ من هجرة الرسول عليه الصلاة
والسلام الموافق ٢ من أغسطس سنة ١٩٥٨ .

عل مصطفى الغرابي
الأستاذ في كلية العربية بمكة المكرمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نشأة علم الكلام

تمهيد

١ - حال العرب وقت بعثة الرسول :

كانت العرب وقت بعثة النبي صلى الله عليه وسلم ، أصحاب ملل وفصل مختلفة : فبعضهم كان يهودياً ، وبعضهم كان نصرانياً ، وهذا فيهم نادر وقليل . ولكن الغالبية للعظمى منهم كانت وثنية تعبد الأصنام (١) ، وكانت حاصمة هذه العبادة هي مكة . وأما أصحاب الدين الآخر فكانوا ببلاد اليمن ونجران والمدينة .

٢ - مكان البعثة :

ولقد بعث محمد صلى الله عليه وسلم في مكة ، وكانت دعوته قائمة في أول أمرها على ثلاثة مبادئ :

المبدأ الأول : أنه رسول الله ، بعثه للناس بشراً ونذيراً .

(١) يقول مظهر بن طاهر المقدسي في كتابه الجبل والتاريخ ، عند الكلام على شرائع أهل الجماهيرية : كان فيهم من كل ملة ودين ، وكانت الزندقة والتعطيل في البريش ، والمزدكية والمجوسية في عجم ، واليهودية والنصرانية في فسان ، والشرك ومبادئ الأوثان في سائرهم ، اهـ

المبدأ الثاني : لإبطال عبادة الأصنام وأنها ليست آلهة وأن الإله هو الله أحد .
الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد . . ولقد أشار إلى هذين المبدأين
صلى القرآن الكريم . قال تعالى : . قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى أنما الأحكام لله
واحد فاستقيموا إليه واستغفروه وويل للمشركين (١) . .

المبدأ الثالث : القول بوجود حياة أخرى بعد هذه الحياة ، وأنها ستبعث بعد
موتنا لأجل المحاسبة على أعمالنا وإثابة المطيع ومعاقبة العاصي . ولقد كان العرب
يكذبون بالبعث وبالحياة الأخرى ، ولقد أشار القرآن الكريم إلى هذا أيضاً . قال
تعالى : . وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين (٢) . . وكانت دعوة النبي
عليه السلام في المدة التي أقامها داعياً في مكة - وهي ثلاثة عشر عاماً - قائمة تقريباً
على هذه المبادئ الثلاثة التي ذكرناها .

ولقد كافح النبي صلى الله عليه وسلم كثيراً من أجلها ، وحاول أن يقتنع مشركي مكة
وغيرهم بمن دعاهم إلى هذه المبادئ بصحتها والإيمان بها واعتقادها ، ولكن لم يؤمن
بها منهم إلا نفر قليل . وأخيراً هاجر إلى المدينة فوجد هناك بيئة صالحة لقبول
مبادئه الاعتقادية ، فاتجه بعد هذا إلى الإصلاح الاجتماعي وتوثيق الروابط الإنسانية
- على حسب المبادئ الدينية والتشريع السماوي - مع عنايته بتوجيه هذه الدعوة
إلى الأمم الأخرى غير العربية ، والقبائل العربية التي لم تكن وجهت لها هذه الدعوة
من قبل ، ومحاربة مشركي مكة الذين وقفوا في سبيل نشرها بعد هجرة النبي عليه السلام
حتى نصره الله عليهم ودخلوا في حررة دينه والطاعة له بعد هذا الجهاد الطويل
بالحسنى تارة وبالسيف تارة أخرى ، ولقد أتم الله سبحانه ما أراد .

(١) سورة فصلت الآية ٦

(٢) سور الأنعام الآية ٩

٣ - نهج القرآن :

في الدعوة إلى معرفة (الله) وإلى معرفة المبادئ التي فرضها على الناس :

وهنا نقول : كيف كان القرآن يدعو الناس إلى معرفة الله سبحانه ومعرفة
ما أوجب عليهم أداءه ؟

قبل الإجابة على هذا السؤال يجب أن نبين مهمة الرسول لمن أرسل إليهم : إن
مهمة الرسول هي تعريف جميع من أرسل إليهم بأن لهذا العالم خالقاً وأنه واحد
لا شريك له . ويل هذا المعتقد العمل على إصلاح الروابط الإنسانية بقانون إلهي
لا يخضع للأهواء والشهوات ولا للأغراض والمصالح الفردية . فكأن مهمة الرسول
هي التبليغ العام لسكل من أرسل إليهم ، ولكن هل العقول على درجة واحدة في
الإدراك وقوة الفهم ؟ كلا ، لهذا جاء القرآن - وهو أحد السكتب السماوية - بما
يناسب جميع العقول ، ويتفق مع استعداداتها الإدراكية ، وحيث إن بعض العقول
عندها القدرة على إدراك الأمور المجردة ، وبعضها يعجز عن هذه المرتبة ويقف
عند إدراك المحسوسات فقط ، لهذا نجد القرآن الكريم يعبر تارة عن الإله سبحانه
تعالى بـ " لم يدرك على بعده عن المحسوسات وعدم مشابهته لها " ليس كذلك شيء (١) ، . . ولم
يكن ولم يولد . ولم يكن له كفراً أحد (٢) ، . ويعبر عنه (سبحانه) تارة أخرى بما
يؤمن قربه منها كقوله تعالى : الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام
ثم استوى على العرش (٣) . . إن الدين يهايمونك إنما يهايمون الله يد الله فوق

(١) س : الصوري الآية ١١

(٢) س : الإخلاص الايتان ٢ و ٤

(٣) س : الفرقان الآية ٥٩

أيديهم (١) ، . . . ولتصنع على عيني (٢) ، . . . ويهني وجهك ذر الجلال والإكرام (٣) ، . . .
وبهذا يندفع ما فهمه بعض المستشرقين خطأ من أن محمداً عليه السلام متناقض في
وصف إلهه (٤) ، . . .

لكن كل من خلاف في الصفات التي يرمي ظاهرها ما لا يليق بالذات العلية :
كالإشارة يؤولونها ويصرفونها عن ظاهرها ، رءى منهم أن ظاهرها لا يليق بذاته
تعالى . وعلماء السلف يثبتونها بظاهرها ثبوتاً يليق بكمال الله ، مع إقرارهم بعدم
علمهم بكيفية كمال صفات الله الثبوتية مثل العلم والقدرة .

(١) س : الفتح الآية ١٠

(٢) س : طه الآية ٢٩

(٣) س : الرحمن الآية ٢٧

(٤) انظر مقال الدكتور د. ماك دونالد Macdonald ، بعنوان : الله السكاني
الأعلى عند المسلمين ، في دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثاني ص ٥٥٨ ، إذ قال
فيه بعد أن أتى على ذكر الصفات كما ذكرها القرآن : وهذه الصفات تعبر عن حقيقة
إله محمد أحسن مما يعبر عنها الصفات التي ذكرها علماء الكلام في القرون الوسطى ، .
ثم قال : وهي تعبنا كثيراً في فهم وتحديد عبارات محمد المتناقضة ، اهـ .

وكذا قول الأستاذ ديور ، في كتابه : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ٤٨ ،
عند كلامه على المفائد المسيحية وأثرها في نشأة علم الكلام وهو : وقبل الرميل الأول
من المؤمنين ما في القرآن من اختلاف نهالهم نحن بتطلب الظروف التي طاش فيها النبي
(صل الله عليه وسلم) وباختلاف أحواله النفسية ، اهـ .

ونعلاه - يا أستاذ ديور - بما ملأناه - في الملب - من اختلاف عقول
من أرسل إليهم محمد عليه السلام لا من اختلاف أحوال الرسول النفسية .

الفصل الأول

١ - حال العقيدة في عصر الرسول ، :

بعد هذا نقول : لماذا لم يلقا علم الكلام في هذا العصر ، عصر الرسول عليه السلام ؟ ، ولماذا لم تلتصق هذه المباحث التي أثارها علماء الكلام ؟

أما في مكة ، فلما رأينا من أن الدعوة كانت موجهة إلى إثبات المبادئ الثلاثة التي ذكرناها سابقاً وإلى الإيمان بها ، وحيث إنها لم يسلم بها ولم يصدق بها أهل مكة فلا يسألون عما بعدها فلا يقولون كيف هذه الصفات ، وهل هي عين الذات أو غيرها ؟ كما قاله المتكلمون بعد .

وأما في المدينة فإنه قد سلم بالمبدأ الأول - وهو الإيمان برسالة محمد عليه السلام - وإذا سلم هذا المبدأ وصدق به حصل التصديق بالمبدأين الآخرين . وإذا لن يسألوا عما وراء ما بلغهم إياه محمد عليه السلام الذي آمنوا برسالته ، وليفهم كل واحد منهم بما وصف الله سبحانه به نفسه في القرآن الكريم بقدر ما يفتح الله عليه من الفهم ، وبحسب الاستعداد الذي خصه الله به لأن كل ما جاء به القرآن حق وصدق ، لا فرق بين آيات ظاهرها النقصية وأخرى ظاهرها التنزيهية . ولتقبلوا كل ما جاء به القرآن من غير أن يقدوا مفارقة بين آياته . حيث إنهم أيقنوا وآمنوا أنه من عند الله ، ولينصرفوا إلى إصلاح أنفسهم ، والعمل على إصلاح غيرهم بهذا القانون الذي جاءهم به محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله . ولقد كان إذا من لأحد شبهة في شيء فإنه لا يستشير عقله في هذه المسألة أو يستقل ببحثها ، واسكنه يرجع إلى الرسول عليه السلام يسأله عما حدث له ، والرسول بدوره يرشده إلى الحق ، ولهذا كانت تقرهم راضية مطمئنة . وسنرى أن هذه الحال ستقهر بعد موت الرسول عليه السلام .

ولكن هذا التغير سيكون موجهاً أيضاً إلى الإصلاح الاجتماعي والروابط الإنسانية ؛ وكلما اتسعت هذه الروابط حدثت حوادث جديدة وهكذا (١) ، لكن يجب أن نقول إن هذا العصر - عصر الرسول صلى الله عليه وسلم - لم يخل مطلقاً من بعض بذور علم الكلام بل قد وجدت فيه بعض بذوره حيث روى أنه عليه السلام خرج على أصحابه مرة وهم ينشأظرون في القدر ورجل يقول : ألم يقل الله كذا؟ ورجل يقول ألم يقل الله كذا؟ فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : أبهذا أمرتم ؟ إنما هلك من كان قبلكم بهذا ، ضربوا كتاب الله ببعضه ببعض ، وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضاً لا يكذب ، انظروا ما أمرتم به فافعلوه ، وما نهيتهم عنه فاجتنبوه (٢) . .

ولقد كان مثل هذا الخلاف مما جعله عليه السلام يتوقع الفرقة بين المسلمين ولقد قال في هذا : لتساكن سبل الأمم قبلكم حذر القذقة بالقذقة (٣) ، والنيل بالنعل

(١) قال المفريدي المتوفى سنة ٨٤٥ هـ = ١٤٤٢ م في كتابه : الخطط ، ج ٤ ص ١٨٠ : أعلم أن الله تعالى لما بعث من العرب نبيه محمداً ﷺ رسولا إلى الناس جميعاً وصف لهم دينهم سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه الكريمة في كتابه العزيز الذي نزل به على قلبه ﷺ الروح الأمين بما أوحى إليه ربه تعالى فلم يسأله ﷺ أحد من العرب بأسرهم قروهم وبدوهم عن معنى شيء من ذلك كما كانوا يسألونه ﷺ عن أمر الصلاة والزكاة والصيام والحج وغير ذلك بما قاله فيه سبحانه أمر ونهى ، وكما سأله ﷺ عن أحوال القيامة والجنة والنار ، إذ لو سأل إنسان منهم عن شيء من الصفات الإلهية لأقل كما نقلت الأحاديث الواردة عنه ﷺ في أحكام الحلال والحرام والترغيب والترهيب وأحوال القيامة والملاحم والفن ، ونحو ذلك مما تضمنته كتب الحديث معاجها ومسانيدها وجامعها ٥١ .

(٢) الملل والنحل للذهبي المتوفى سنة ٥٤٨ هـ = ١١٥٣ م ج ١ ص ٢١

(٣) القذقة : ريشة السهم ، يضرب مثلاً للبهين يستويان ولا يتفارتان .

حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه (١) . .

هذا ما كان عليه حال العقيدة في عصر الرسول .

٧ - حال العقيدة في عصر الخلفاء الراشدين :

أما عصر الخلفاء : فإن الصحابة رضوان الله عليهم قد ساروا على ما سار عليه الرسول من الاهتمام بما أمر الله سبحانه وتعالى به ، وترك ما نهى عنه ، أى أن اهتمامهم كان موجهاً إلى الأحكام العملية ، ولم يتعرضوا لشيء من الأمور الاعتقادية ، وإذا جد جديد من الحوادث استشاروا كتاب الله وحديث رسوله ، فإن وجدوا فيهما ما ينفع فلنفعه ، وإلا رجعوا إلى قياس ما حدث على ما وقع في عهد الرسول ، وإذا لم يجدوا ما يقيسون عليه ، فإنهم أحياناً يرجعون للرأى الشخصى وتارة للشورى حتى تطمئن قلوبهم إلى رأى فيعملون به ويحضرون عليه (٢) . هذا ما كان

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٢١

(٢) قال المقرئ في كتابه : الخطوط ، ج ٤ ص ١٨٠ : ومن أعمى النظر في دواوين الحديث النبوى ، ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم من أحد من الصحابة رضى الله عنهم على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنهم سألوا رسول الله ﷺ عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه السكينة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد ﷺ ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات . نعم ، ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل ، وإنما أنبتوا له تعالى صفات أولية : من العلم ، والقدرة ، والحياة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والجلال ، والإكرام ، والجود والإنعام ، والعز والعظمة وسألوا الكلام سواها واحداً ، وهكذا أنبتوا رضى الله عنهم ما أطلقه الله سبحانه على نفسه السكينة من لوجه والهد وهو ذلك ، مع نفي مماثلة المخلوقين ، فأثبتوا رضى الله عنهم بلا شبهة . وزهوا من غير تمطيل ، ولم يتدرج مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا ورأوا بأجمعهم لأجراء الصفات كأوردت ، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى ، وعلى إثبات نبوة محمد ﷺ سوى كتاب الله ، ولا عرف أحد منهم شيئاً من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة ، لفضى عصر الصحابة رضى الله عنهم على هذا .

عليه أمر الصحابة الذين تعلموا في مدرسة محمد عليه السلام وتلقوا بعبادته ، ولكن ليس كل المسلمين في هذا العصر - عصر الخلفاء الراشدين - من أصحاب الرسول ، بل منهم أفراد من أمم أجنبية دخلت تحت حوزة الإسلام وحكمه ، ولم يفهموا روح الإسلام وما انطوى عليه ، وفي نفوسهم بقايا من ثقافتهم ، ولكن لن تطفئ هذه الثقافات وتلك الأمم في هذا العصر كما سنرى ، مما سيكون له أثر في د علم الكلام عند المسلمين فيما بعد .

(١) بعض آثار الأمم التي كانت حديثة العهد بالإسلام في ذلك العصر .

(أولاً) ما روى أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أتى يسارق فقال له : لم سرقت ؟ فقال قضى الله على فأمر به فقطعت يده وضربه أسواطاً . فقيل له في ذلك ، فقال القطع للسرقة ، والجلد لما كذب على الله (١) . .

(ثانياً) حديث الرجل الذي سأل الإمام علياً عنه منصرفه من صفين : أ كان مسيرنا بقضاء الله وقدره ؟

وذلك أنه لما انصرف عن رضي الله عنه من صفين قام إليه شيخ فقال : أخبرنا عن سيرنا إلى الشام أ كان بقضاء الله وقدره ؟ فقال علي : والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما هبطنا وادياً ، ولا علونا قلعة (٢) إلا بقضاء وقدر . فقال الشيخ عند الله أحسب عثاقاً ؟ مالي من الأجر شيء . فقال : بل أيها الشيخ عظيم الله لكم الأجر في مسوكم وأنتم سائرون ، وفي منقلبكم وأنتم منقلبون ، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرمين ولا إليهم مضطرون ، فقال الشيخ : وكيف ذلك والقضاء والقدر ساكنا وعنهما كان مسيرنا ؟

(١) الهدية والامل لابن المرتضى ص ٨ .

(٢) النحلة : يجري الماء من أعلى الوادي ، والجمع زلاخ ، مثل كلبة وكلاب والنحلة أيضاً ما انبسط من الأرض ، فهي من الأضداد . كما في المصباح .

فقال على رضى الله عنه . لعلك تظن قضاء واجباً وقدرأ حتماً ، لو كان ذلك لبطل
 الثواب والعقاب وسقط الورد والوعيد ، ولما كانت تأتي من الله لائمة لمذاب ولا
 محبة لمحسن ، تلك مقالة لإخوان الديباطين ، وعبدية الأوثان ، وخصماء الرحمن ،
 وشهود الزور وأهل البياء من الصواب في الأمور ، ثم قدريه هذه الائمة ومجربها .
 ان الله تعالى أمر تخيراً ونهى تحذيراً ، ولم يكلف مجبراً ، ولا بعث الأنبياء مبناً
 بذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ، فقال الشيخ : وما ذلك القضاء
 والقدر اللذان ساكنا ؟ فقال : أمر الله وإرادته بذلك ، ثم تلا : وقضى ربك ألا
 تعبدوا إلا إياه وبأولو الدين إحساناً ، فهض الشيخ مسروراً بما سمع (١) وإنما سقت
 ما وقع من عمر رضى الله عنه لهذا السارق الذى اعتذر بالقضاء ، وذكرت هذه
 المناظرة التى وقعت بين على وذلك الشيخ ، لا بين روح ذلك العصر ، وأنه لم يكن كما
 كان عليه عصر الرسول عليه السلام ، وبدأنا نرى الكلام فى القدر يحصل والتعامل به
 فى إيمان المعاصي يوجد . وسنرى أكثر من هذا فى العصر الأموى . وهكذا ينحدر
 المسلمون حيناً فحيناً نحو هذه الأبحاث الكلامية كلها بعدوا عن عصر الرسول من
 جهة ، وكلما اشتد اختلاط الأجناب بهم من جهة أخرى . وسنرى فى العصر الذى
 يلى هذا العصر أموراً جديدة ، كما سنرى بدور الفرق تظهر قليلاً قليلاً ، حتى يتم
 تمكونها وتصبح مكتملة واضحة .

(ب) نفاة الفرق :

لم يكن فى عصر الخلفاء الراشدين حتى حصل الخلاف الذى به انصدعت وحدة
 المسلمين وتفرقت كلتهم وأصبحوا فرقاً وأحزاباً يكفر بعضهم بعضاً ولم يسلم من
 ذلك التكفير أحد أكاير الصحابة كآبى بكر وعمر وعثمان وعلى ، رضى الله عنهم ،

(١) المنية والامل لابن المرىض ص ٧

ذلك الخلاف هو قيام فتنة عثمان أو فتنة المسلمين وإن كانت إضافتها لعثمان باعتبارها نقطة البدء وإلا فهي كارثة المسلمين جميعاً ولهذا كان الأول أن تسمى «فتنة المسلمين» و«كارثتهم» . وسنرى أن العامل الأكبر في هذه الفتنة من عنصر أجنبي وهو «عبد الله بن سبا» اليهودي الذي أظهر الإسلام واستبطن الكفر وكاد للمسلمين كيداً لا زالوا يعانون آثاره ويصلون ناره ؛ لأنه هو الذي ألجأ الشوار على عثمان حتى قتلوه وكان ما كان ، وهو الذي دس كثيراً من مبادئ الفاسدة بين المسلمين وأدخل بها كثير منهم مع خلوص طوبى لهم وحسن نيتهم (١) .

اشتد الخلاف بين المسلمين من ذلك الحين ، وانتشر النزاع وامتد إلى جميع البلاد الإسلامية ؛ وانقسموا إلى جبهتين متحاربتين يعمل كل منهما سلاحه في الآخر . وإنا

(١) قال المقرئ في كتابه «الخطوط» ج ٤ ص ٨٢ حاكياً ما أحدثه ابن سبا هذا في الإسلام وبكثبه بابن السوداء . وأحدث ابن سبا ، لقول بوصية رسول الله ﷺ لعل بالامامة من بعده ، فهو وصي رسول الله ﷺ وخليفته على أمته من بعده بالنص ، وأحدث القول برجعة على بعد موته إلى الدنيا ، وبرجعة رسول الله ﷺ أيضاً ، ودعم ، أن علياً لم يقتل ، وأنه حي ، وأن فيه الجزء الألهي ، وأنه هو الذي يحيى في السحاب ، وأن الرعد صوته ، والبرق سوطه ، وأنه لا بد أن ينزل إلى الأرض فيملاها حدلاً كما ملئت جوراً : ومن ابن سبا هذا تشعبت أصناف الغلاة من الرافضة وصاروا يقولون بالوقف يعنون أن الإمامة موقوفة على آياس معينين . . . ثم قال وعنه أيضاً أخذوا القول بنجية الإمام ورجعته بعد الموت إلى الدنيا كما يعتقده الإمامية إلى اليوم في صاحب السرداب ، وهو صاحب القول بتناسخ الأرواح . وعنه أخذوا أيضاً القول بأن الجزء الألهي يحمل في الأئمة بعد علي بن أبي طالب وأنهم بذلك استحقوا الإمامة بطريق الوجوب كما استحق آدم عليه السلام بمجرد الملائكة . . . ثم قال : وابن سبا هو الذي أثار فتنة أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه حتى قتل . . . ثم قال : وكان له عدة أتباع في حامة الأمصار وأصحاب كثير من معظم الأنظار فذكرت لذلك الشيعة وصاروا ضد الخوارج وما يزال أمرهم يقوى وعددهم يكثر . ٥١ .

(٢ م - الفرق الإسلامية)

كان لهذا الخلاف ذلك الأثر العظيم في المسلمين لأنه متعلق بأمر يهمهم دليلاً ؛ وهذا غالب عليهم ، بل هو العامل المسيطر على نواحي حياتهم حيث إن مقام الخليفة عندهم ك مقام الرسول عليه السلام : فهو الذي يقوم بجميع أمورهم الداخلية والخارجية والحرية والاقتصادية والتشريعية والقضائية ، تقوى الدولة بقوته وتضعف بضعفه . وعلى كل حال لن تقف عند هذا الخلاف إلا بمقدار ما يحس حاجته منه ، وهو أثر فيما يتعلق بأمر العقيدة ، في هذا العصر لأننا سنرى أن هذا الخلاف ستنهي إل الحكم على مرتكب الكبيرة ، وهذه المسألة - مسألة مرتكب الكبيرة - كانت سبباً - كما يقول مؤرخو العقيدة - في اعتزال واصل بن عطاء لدرس أبي الحسن البصري ، ومن هذه الناحية فقط ستعرض لها وإلا فلا أهمية لها فيما نحن بصدده .

(ج) أثر قتل عثمان في نشأة الفرق :

قتل عثمان رضي الله عنه : افترق المسلمون بين مطالب بدمه وبين نأثر عليه ، وبربع لعل بالخلافة في هذا المترك ، وقام عليه المطالبون بدم عثمان . وكان أول ما وقع من هذا خروج طلحة والزبير والسيدة عائشة ومحاربتهم لعل في (موقعة الجمل) وانتهزاهم أمام علي ثم قتل طلحة والزبير .

ثم بعد هذا حصلت موقعة صفين بين علي ومعاوية ، وكادت الدائرة أن تدور على معاوية وجيشه الذي أتى به من الشام لولا ما دبره عمرو بن العاص من حيلة طلب التحكيم وسلم على هذا من غير رضي منه نزولاً على رغبة جيشه وانتهى التحكيم بفتح عمرو بن العاص لأبي موسى الأشعري وفشل التحكيم وكانت نتيجة ظهور فرقة في المسلمين تسمى « الخوارج » . وكانت هذه الفرقة شديدة الشكينة ، سرية القلب ، ولهذا تفرقت إلى فرق كثيرة كما حكاه مؤرخو الملل وسياق الكلام عليها إن شاء الله عند ذكرها .

ولكن يهملها كلها لا كفار على وجهين والحكماء وأصحاب الجمل وكل من رضى
بتحكيم الحكماء ، والإكفار يار أكاب الذنوب ، ووجوب الخروج على الإمام الجائر .

وبقابل هذه الفرقة فرقة الشيعة ، وهم كثيرون أيضاً ، وسنتكلم عليهم في فصل
خاص إن شاء الله وهم يهملون على استحقاق على رضى الله عنه الخلافة بعد الرسول
عليه السلام ، ومكفهر الخارجين عليه من المسلمين وافد بالغ بعضهم حتى جعل علماً
إلهياً وكذا بعض الأئمة منهم .

على كل حال سمعنا من بعض فرق المسلمين مكفهر بعضهم لبعض ، واشتهرت
هذه الآراء بينهم ولذا لما سئل الحسن البصري عن رأيه في تركب الكبراء ، أجاب
واصل - قبل أن يجيب الحسن - بأنه « في منزلة بين المنزلتين ، وانزل واصل
درس الحسن كما يقول بعض مؤرخي الملل . أو طرده الحسن كما يقول البغدادي .
وعلى كل حال نصب واصل بن عطاء له درساً ، وسيكول لهذا الدرس أثره فيما ستره
من الأبحاث ومن هذا الدرس نشأ علم الكلام ، وفي أحضان هذا الدرس نبتت
شجرته . والآن توخر الكلام على واصل حتى نبحث عن باقي عناصر هذا العلم ، لتري
كيف جمع منها واصل شجرة صفوة أصبحت فيما بعد دوحه عظيمة . ولنترك الآن
عصر الخلفاء ولننتقل إلى عصر آخر ودولة أخرى .

٣ - حال الطليعة في عصر بني أمية :

سنرى في هذه الدولة فحلاً مختلفة وآراء متباينة ، وسنرى نشأة علم الكلام بعد أن
رأينا فيما تقدم بذور هذا العلم تحسب . لقد رأينا فيما تقدم نشأة الخوارج والشيعة
وبين هاتين الفرقتين وجدت فرقة ثالثة هي « المرجئة » (١) التي لا تكفر أحداً بذنوب

(١) والارجاه على معنيين ، أحدهما التأخير يقال أرجأت الشيء وأرجيته إذا أخرته
وقالوا أرجوه وأخاه ، أى أمهله وأخره . والثاني إعطاءه الرجاء من (أرجى) مزيد (رجاء)

هل تترك أمر هؤلاء وأولئك إلى الإله سبحانه الذي يعلم أسرارهم ويطلع على خطايا صدورهم .

(أ) صيغة هذه الفرق الثلاثة :

إننا إذا نظرنا إلى نشأة هذه الفرق نجد أنها سياسية محضة ، لأن سبب نشأتها أمر الخلافة الإسلامية ، وإن كان رأيها في التفكر وعدمه يرجع إلى استدالات إسلامية وصادى دبية . ولكن حالتهم ستتغير وسيصبحون فرقا دبية محضة ، وسيتأثرون بمبادئ أجنبية متطرفة وخاصة الشيعة منهم ومنترك الآن الحكم على هذه الفرق حتى تتكلم عنها في فصول خاصة .

وتقول هذه الطائفة إن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى وبرسوله ، وما سوى المعرفة من الطاعة فليس من الإيمان وأخروا العمل من الإيمان ، وقالوا لا نضم مع الإيمان مصيبة كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وقالوا يارجاء حكم صاحب الكبرياء إلى القيامة فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار . وكان منهم غلاة وهم طائفتان : أحدهما تقول إن الإيمان قول باللسان وإن اعتقد الكفر بقلبه فهو مؤمن عند الله عز وجل وليقه من أهل الجنة . وتقول الثانية : إن الإيمان مقدر بالقلب وإن أعلن الكفر بلسانه بلا تقييد وعبد الأوثان أو لادوم اليهودية أو النصرانية في دار الإسلام ، وعبد الصليب وأعلن التشييع في دار الإسلام ومات على ذلك فهو مؤمن كامل الإيمان عند الله عز وجل وليقه من أهل الجنة . وقيل إن أول من قال بالإرجاء الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب . وكان يكتب فيه الكتب إلى الأمطار إلا أنه ما آخر العمل من الإيمان كما قالت فرق المرجنة لكنه حكم أن صاحب الكبرياء لا يكفر إذا طاعات وترك المعاصي ليست من أصل الإيمان حتى يدرك ذواتها .

(ب) نفاة مذهب أهل الجهر :

لقد رأينا حين كنا نتكلم على مصر الخلفاء الراشدين أن بعض الناس كان يتملأ بالقضاء والقدر في فعل المخاصي ، وإن كان هذا التعليل لم يذهب أثره تماماً بل ظهر واضحاً جلياً في هذا العصر على يد رئيس الجهرية وهو جهم بن صفوان ، الذي كان يقول بالجهر ، أي أن الإنسان مجبور في أفعاله وأنه لا اختيار له ولا قدرة ، وأنه كالريشة المطلقة في الهواء إذا تحرك تحركت وإذا سكن سكنت وأن الله سبحانه قدر عليه أحواله لا يد أن تصدر منه . وقال أيضاً ينفي الصفات عن الله سبحانه ، وأنه لا يجوز أن يوصف بصفة يصح أن يتصف بها أحد من خلقه لأن هذا يؤهم التشبيه فلا يقال عالم وقادر ومتكلم إلخ .

وهذا أمر قد جد غل المسلمين وما عرفوه من قبل وسيأتي الكلام مفصلاً على جهم بن صفوان ومذهبه وتركه الآن إلى مذهب آخر يخالف لمذهبه وهو مذهب الاختيار .

(ج) نشأة مذهب الاختيار :

لقد وجد في هذا العصر أيضاً مذهب جديد ، هو مذهب القول بالاختيار ، في مقابلة مذهب القول بالجهر ، وأصله في لفظ لان الدمعني ومعبد الجهن ، يقول هذا المذهب بعكس المذهب الأول ، أي أن الإنسان ليس مجبوراً بل هو مختار حريفاً يأتي ويذر من الأعمال ، أنه أن يفعل هذا ويترك ذاك ، لا سلطان لأحد على إرادته ، يقتل متى شاء ، ويعني متى شاء ، وينسأ متى شاء ، وإلا كان كالآلة أو كالجماد ، وحينئذ لا يكون لتكليفه معنى ولا لإثابه وعقابه .

١ - جهم (١) بن صفوان صاحب مذهب الجهم :
 اسمه جهم بن صفوان ، وكنيته أبو حيرز وكان مولد لبني داسب من الأزد
 وينسبه المؤرخون تارة إلى (سميرقند) وأخرى إلى (ترمذ) . ويقول المؤرخون
 إنه أخذ كلامه عن الجهم بن درهم ، وأنه كان نصيحاً اتخذه الحارث بن سريج التميمي -
 أيام قيامه بخراسان - كاتباً له وداعياً .

(١) ظهور مذهبه :

وأول ظهور مذهبه كان بترميمه فإنه دعا إليه وحاور فيه وجادل ، ثم أقام ببلخ وكان
 يحصل بينه هناك وبين (مقاتل) (٢) مناقشات ومجادلات وكان (مقاتل) من المثبتين
 للمصنفات (الجهم) عن يقولون بضدها ، وبالنخ كل منهما فيما ذهب إليه حتى روى
 عن أبي حنيفة أنه قال : « أفرط جهم في نفي التشبيه ، حتى قال إنه تعالى ليس بشيء » ،
 وأفرط مقاتل في معنى الانبئات حتى جعل مثل خلقه ، (٣) . ولما اشتد الخلاف بين
 الحارث ونصر بن سيار أرسل سلم بن أحوز لقتاله فانهزم الحارث ووقع الجهم
 أسيراً في يد سلم الأحوز فقتله وكان قتله سياسياً لادبياً لأنه حين أراد قتله طلب منه
 الجهم الضوئته فقال له سلم : « واقع لو كنت في بطنى لشقةتها حتى أقتلك » ، واقع لا يقوم
 علينا من الجامة أكثر مما قت (٤) . ثم قتله وكان ذلك سنة ١٢٨ .

(١) تراجع في هذا الطهرى في تاريخه سنة ١٢٨ وهي سنة وفاته والإمام أحمد بن حنبل
 في كتابه الرد على الجهمية والمعتزلة ، وكتاب خلق الأفعال ، البخارى ، وكتاب الفصل ،
 لابن حزم ، وكتاب التاريخ لابن مساكين وابن الأثير وابن حجر في كتابه (الفتح) .
 (٢) هو مقاتل بن سليمان المفسر وهو الذى يروى عنه المفسرون وتروى المثنى
 صاحب التفسير يروى عنه كثير .

(٣) تاريخ الجهمية والمعتزلة للشيخ جمال الدين القاسمى ص ٧

(٤) الكتاب المتقدم ص ٧

(ب) قدره على الجدل :

روى أن جماعة من السمنية^(١)، قالوا لجهنم : نكلمك ، فإن ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديلنا ، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك . فقالوا له : : ألسن نزم أن لك إلهاً ؟ قال : نعم . فقالوا له : فهل رأيك من إلهك ؟ قال : لا . قالوا : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا . قالوا : آثمت له راحة ؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له حساً ؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له مجساً . قال : لا . قالوا : فما يدريك أنه إله ؟

فقال لهم جهنم : ألسن تزعمون أن فيكم روحاً ؟ قالوا : نعم . فقال لهم : فهل رأيتم روحكم ؟ قالوا : لا . فقال لهم : سمعتم كلامه ؟ قالوا : لا . قال فهل وجدتم له حساً أو مجساً ؟ قالوا لا . قال : فكذلك الله لا يرى له وجه ، ولا يسمع له صوت ولا يشم له راحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون في مكان دون مكان^(٢) وإن هذا الجدل الذي وقع بين جهنم وبين السمنية يدلنا على قوته في الجدل ، لأن الغلبة كانت له حيث احتج عليهم بما يسلون به ، وهو وجود الروح . فالزعم بمثل ما احتجوا به عليه في الاعتقاد بوجود إله . وكذلك يدلنا على اختلاط المسلمين بالأمم الأخرى ، وقيام الجدل الديني بين المسلمين وأصحاب هذه الديانات بما كان له الأثر العظيم في نشأة علم الكلام عند المسلمين وأصبح للمسلمين جبهتان : جيش يحارب

(١) السمنية هم جماعة من الهند ينسبون إلى جبل هناك يسمى « سومنات » ، وهم حسيون لا يؤمنون إلا بالأمور المحسوسة . قال صاحب (مطالع الأنظار شرح طوابع الأنوار) المتوفى سنة ٧٤٩ هـ السمنية بضم السين وفتح الميم قوم من عبدة الأصنام يقولون بتناسخ الأرواح اه ص ٦١
ومن مبادئهم أن النظر الصحيح لا يفيد العلم مطلقاً ، لا في الإلهيات ولا في غيرها
كما في طوابع الأنوار للبيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ
(٢) كتاب الرد على الجهمية والزنادقة ص ١١ للإمام أحمد بن حنبل .

بالسيف والرمح ، وجيش آخر يجاد بالهجم العقاب والأداة المنطقية . ذلك أن
 جميعاً بين لهم أن الروح الذي كفرون به لا يدرك بالحس الذي هو طريق المعرفة
 عندكم ، وإنما يعرف من طريق آخر وهو الإدراك العقلي ، فـكذلك الإله سبحانه
 يدرك وجوده بطريق العقل لا بطريق الحس لأنه ليس محسوساً ، فلا يدرك
 بالبصر ، ولا بالشم ، ولا بالسمع ، ولا بالذوق أولاً بالحس تعالى الله عن ذلك
 طواً كبيراً .

آراء جهم الكلامية :

أن لجهم مذهباً خاصاً بنى عليه آراءه الكلامية : وهو تأويله آيات الصفات كلها
 الواردة في القرآن ، والمنحوخ إلى التنزيه البحت وبهذا نفي أن يكون لله تعالى صفات
 غير ذاته أولاً . وثانياً أن يكون مرئياً في الآخرة . وثالثاً أن يتكلم حقيقة .
 ورابعاً أثبت أن القرآن مخلوق (١) .

ويقول بعض العلماء : أن جهماً بنى مذهبه على ثلاث آيات في القرآن من المتعابه :
 قوله : « ليس كمثل شيء » ، وقوله : « وهو الله في السموات والأرض » . وقوله :
 « لا تدركه الأبصار » . وأنه تناول القرآن على غير تأويله ، وكذب بأحاديث الرسول
 صلى الله عليه وسلم : وزعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو
 حدث عنه رسوله كان كافراً وكان من المشبهة ، وأن معنى « ليس كمثل شيء » ، أي ليس
 كمثل شيء من الأشياء ، وهو نعت الأرض السبع كما هو على العرش ، لا يملو منه
 مكان ولا يكون في مكان دون مكان ، ولم يتكلم ، ولا تكلم ، ولا نظر إليه أحد في
 الدنيا ولا في الآخرة ، ولا يوصف ، ولا يعرف بصفة ولا بفعل ، ولا له غاية
 ولا منتهى ، ولا يدرك بعقل ، وهو وجه كله ، وهو علم كله ، وهو سمع كله ، وهو

(١) تاريخ العمدة والمعزلة للشيخ جمال بن القاسم ص ١٢

بصر كله ، وهو نور كله ، وهو قدرة كله ، ولا يكون شبيهين ، ولا يوصف بوصفين مختلفين ، وليس له أهل ولا أسفل ، ولا أرواح ولا جوانب ؛ ولا يمين ولا شمال ، ولا هو خفيف ، ولا ثقيل ، ولا له لون ولا له جسم ، وليس هو بمحمول ، ولا معقول (١) . وكل ما خطر على قلبك أنه شيء تعرفه فهو على خلافه (٢) .

وخلاصة مذهب جهم الكلامي : أنه نفي من الله سبحانه الصفات التي تؤدي إلى تشبيهه بمخلوقاته . وأثبت صفى الفعل والخلق فقط . ولا يصح أن تتصف المخلوقات بهاتين الصفتين . وإذا انتفى عن المخلوقات هاتان الصفتان لا يكونون مختارين بل مجبورين في أفعالهم ، وهذا أساس قوله بالجبر .

ونفى أن يكون الله سبحانه متكلاماً ، لأن الكلام من صفات المخلوقات ، فلا يوصف الله به لهذا ، وأيضاً يلزم من اتصافه بصفة الكلام أن تكون له آلة الكلام ، فيكون مشابهاً للحوادث ، ومحال على الله مشابته للحوادث . ولما كان القرآن كلاماً وهو مضاف إلى الله سبحانه ، فلا تكون إضافته له إلا على معنى أنه مخلوق له لا كلام له ؛ لأن هذا يؤدي إلى المشابهة المستحيلة عليه وإذن يكون القرآن مخلوقاً لله .

وأيضاً ذهب جهم إلى أن نعم أهل الجنة وعذاب أهل النار ينفيان ، وأظن أنه ذهب إلى هذا الرأي لأن إنبات البقاء الدائم للنعم والعذاب الآخر وهين فيه مشاركة لله في اتصافه بصفة البقاء ، وبما أن مداركه شيء من المخلوقات في صفة من صفاته محال فبقاء نعم الآخرة وعذابها محال .

(١) يظهر أن معنى قوله ، ولا معقول ، أى : لا تدرك ذاته ، وليس المراد به عدم إدراك وجوده ونبوته لأن وجوده ثابت بالآيات الدالة عليه المدركة بالحس .
(٢) كتاب الرد على الجهمية والزنادقة لابن حنبل ص ١٢

الحكم على هذه الآراء :

واقدر يظهر من نفي جهم الصفات الثبوتية عن الله تعالى أن أضدادها ثابتة له ،
فمثلاً إذا نفي عنه صفة الكلام ، فربما يفهم من هذا أنه يتصف بضدها وهو (الصم) ،
وإذا نفي عنه صفة السمع فربما يتصف بضدها وهو (الصمم) ولكن حاشا أن يتصف
الإله بضد صفات الكمال ، لأن هذا نقص والنقص عليه تعالى محال : ولا أحسب أن
جهماً يريد هذا . ولكن يغلب على الظن أنه أراد أن ينفي عن كل شائبة تؤدي إلى
التشبيه بخلقه ، فأداه هذا إلى أن ينفي عنه كل وصف يصح أن يتصف به البشر ولو
كان وصف كمال ، فإياك يوصف يؤدي إلى ضد هذا الكمال . وإذن إذا كان جهم
ينفي عن الإله صفة الكلام ، فإنه من باب أولى ينفي عنه صفة البكم ؛ وكذلك صفة
الصمم التي هي ضد السمع .

وربما يوجم أيضاً ذهابه إلى القول بالجهد ، أنه يريد التخلص من التكليف وإسقاط
المستولية عن الإنسان ، ولكنني أقول كذلك لأنه ما أراد بذهابه إلى هذا إلا إثبات
التوحيد المطلق عز وجل ، وأنه لا يشترك معه أحد من خلقه في فعل من الأفعال ،
فأدت به مهالته في هذا المبدأ إلى جعله الإنسان كالريشة المعلقة في الهواء ، وأن الفعل
يستند إليه مجازاً كقولهم : اخضر الزرع ، وأضاءت الشمس ، وأمطرت السماء .

وأما قوله بخلق القرآن ، فيظهر لي أنه ما أراد به إلا أن يجعل الله سبحانه هو
المختص بالقدم ، وأن سواه مهما كانت قداسته ، فهو لا يعلو إلى مرتبة القدم وأن
كل شيء محدث .

كما أنه هو المختص بالبقاء الدائم ، ولا يصح أن يعطى غيره صفة البقاء ولو كان
نعم الجنة وعذاب النار في الدار الآخرة .

ومن هذا يظهر أن الرجل كان مخلصاً في آرائه ولم يرد لإفساد الدين ، ولا تضليل

هفائده المؤمنين كما فهمه عنه مؤرخو الملل والنحل عند المسلمين . وكل ما هنالك أن الرجل وجد في عصر تمولده الدقة في التعبد . لأنه قد عرف من تاريخ وقائه أنه وجد في أواخر القرن الأول الهجرى وأوائل الثاني وفي هذا العصر لم تكن الفنون المستحدثة عند المسلمين قد تركزت بعد ولا صبغت بالصبغة العلمية الدقيقة . وصنواجه هذه الحقيقة عند الأوائل من المتكلمين . وإذن ليس من الحق في شيء أن نحكم على سلف المتكلمين بشيء بمس ناحية الاعتقاد فيهم ، أو نندفع في الحكم عليهم كما اندفع من أرخ لأرائهم الكلامية ، بل علينا أن نقرأ لهم شاكرين ، وتجاوز عن دلائهم معتذرين ، وندعو لهم مخلصين .

هذا وإن بعض مؤرخى الفرق يرون أن جهماً تأثر في مذهبه بالجميد بن درهم وأن الجميد أخذ مذهبه عن رجل يهودى . لهذا أردت — إيضاحاً لأصول هذا المذهب وأن السبب في مثل هذه الآراء الكلامية أنه مصدر العقيدة الإسلامية وهو الكتاب والسنة ، أو أن هذه الآراء دخيلة على المسلمين وأنها أتت من اختلاطهم بالأمم الأخرى — أن أتحدث عن الجميد بن درهم .

٢ - الجميد :

لقد قلنا إن الكلام في العقائد قد كثر في هذا العصر . عصر بنى أمية ، عن المصريين السابقين له ، وهما : عصر الرسول عليه السلام ، وعصر الخلفاء الراشدين . والسبب في هذا هو ضعف سلطان الدين شيئاً فشيئاً كلما ابتعد بنا الزمن من هذين المصريين من جهة ، ومن جهة أخرى دخول أمم غربية تحت لواء هذا الدين . ولذا نجد أن من يشيرون هذه الآراء حول العقائد إنما هم من الموالى ، فلقد رأينا أن جهماً كان مولى لبنى راسب .

(١) أما الجعد :

فهو ابن درهم ، وكان مولد لبني الحسك وكان يسكن دمشق . فكانه لم يلبث في بيئة الرسالة ، وإنما نشأ في بيئة أخرى ، كانت محلا لجدل كلامي ، وكانت موطناً لأهل دين آخر كانوا مغفولين بمثل هذه الآراء وهم النصارى . وهذا أيضاً عامل آخر من عوامل وجود مثل هذه الآراء ، التي لم يقم حولها جدل في العصرين السابقين ، وإن كان قد وجد - كما رأينا - بعض بذورها ، ولكن لم تبق طويلاً ، ولم يوجد لها من يدافع عنها ، ويجادل فيها ، ويتخذها أصلاً يعلمه غيره ، فهذا الجعد قد وكل إليه تربية أمير من أمراء بني أمية أصبح بعد خليفة المسلمين وهو (مروان بن محمد) . فأخذ يلقنه هذه المبادئ ، ويعلمها له حتى اعتقدها وأصبح يلقب (بمروان الجعدى (١) ولما أظهر آراءه بدمشق ، وطرده بنو أمية منها ، وهرب إلى الكوفة ، لقيه هناك جهم ابن صفوان فتعلم منه هذه الآراء ، وأخذ جهم بدوره يشرها ويدافع عنها .

(ب) آراءه :

أما آراء الجعد ، فإنها تكاد تكون آراء جهم . وذلك لأننا عرفنا من تاريخ جهم ومن تاريخ الجعد أيضاً أنهما تلاقيا في الكوفة ، وأن جهما تعلم منه آراءه وأخذ في نشرها ، فتكون آراء الجعد - كما روى مؤرخو النحل - هي :

أولاً : قوله بخلق القرآن ، وأنه أول من تكلم به من أمة محمد بدمشق (٢) .

ثانياً : أنه قال بالتعطيل ، وأنه أول من حفظ عنه هذه المقولة في الإسلام (٣) .

(١) شرح العيون لابن نهانة ص ٢٨٥ ، تاريخ الجهمية والمعتزلة للشيخ جمال الدين القاسمي ص ٢٧

(٢) شرح العيون ص ٢٨٥ ، تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٢٧ . التاريخ المحافظ ابن مسافر .

(٣) الرسالة الحربية لابن تيمية .

ثالثاً : أنه كان يقول بالقدر ، إذ أن مروان تعلم منه (القول بخلق القرآن والقدر (١)) .

أما قوله بخلق القرآن فعناه أن القرآن مخلوق لله ، وإذا كان مخلوقاً فإنه يكون حادثاً ، وأيضاً إذا كان مخلوقاً لا يكون كلام الله . وهذا ما قاله جهم في القرآن . وسرى أن المعتزلة يذهبون إلى هذا الرأي أيضاً في القرآن .

وأما قوله بالنعطيل ، فعناه ، كما رأينا عند جهم ، أنه لا يصح أن يتصف الله سبحانه بصفات يتصف بها البشر ، كالسكلام ، وضد ذلك أيضاً كاليهم ، فلا يقال : الله متكلم ، كما لا يقال : الله أعمى ، لأن كلا الوصفين يصح أن يتصف بهما البشر . وأظن أن قوله بخلق القرآن نقلاً نتيجة رأيه في إنكار صفة الكلام كما ذهبنا إلى ذلك عند الكلام على جهم . وسيذهب إلى هذا الرأي أيضاً المعتزلة ، وإن كان تعليلهم خلاف هذا التعليل ، حيث إنهم يرون أن القرآن حادث ، ولا يصح أن يتصف الله سبحانه بالحوادث ، كما لا يصح أن يكون القرآن قديماً لأنه لا قديم إلا الله وسرى هذا عند الكلام على المعتزلة إن شاء الله .

وأما قوله (بالقدر) ، فيظهر من مذهب (جهم) الذي أخذ عنه مذهبه ، أنه كان يقول : بالقدر ، أى بالجهد ، كما عرفنا ذلك عند جهم تلميذه ، وأن الإنسان مجبور ، وأنه كالريشة المعلقة في الهواء ، وأن الأفعال تنسب إليه مجازاً كما ينسب إلى الشمس صدور الضوء عنها . وأظن أن شرحه للقدر بمعنى الجبر يتناسب مع ما رواه عنه المؤرخون من النعطيل ، أى أنه لا يصف الإله سبحانه بشيء من الأوصاف إلا بما وصفه به تلميذه الذي أخذ عنه مذهبه ، وهو وصفه بكونه سبحانه خالقاً وقادراً على الحقيقة . وإذن لا يصح نسبة فعل من الأفعال لأحد من مخلوقاته وإلا شاركه

(١) تاريخ الجهمية ص ٢٧

في وصفه ، ولا يصح أن يشترك أحد من مخلوقات الله في وصف من أوصافه فتكون نتيجة هذا أن البشر مجبورون على ألعالهم وأن نسبتها إليهم على سبيل المجاز .

(ج) مصدر هذه الآراء :

ولكن من أين لجمع يمثل هذه الآراء ؟ أي-مكن أن يكون مصدرها الكتاب والسنة ، الذين هما المصدران للعقيدة الصحيحة عند المسلمين ؟

أظن الجواب لا . وذلك لأننا إذا نظرنا إلى قوله (بالتمثيل) نجد (١) أنه يتعارض مع ما صرح به القرآن ، من وصف الله سبحانه بأوصاف كثيرة .

وإذا نظرنا إلى ما ذهب إليه من القول (بالجهل) ، نرى أن القرآن ما قطع في شيء من هذا ، فلم يقل إن الإنسان (مجبور) ، كالم يقل (إنه مختار) ، وإنما بعض آياته يدل على الجبر ، وبعضها يدل على الاختيار .

وأما رآيه الذي رآه في القرآن ، وهو أنه مخلوق ، فلم يتعرض الكتاب أو السنة له ، ولم يصفاه بأنه مخلوق ، أو غير مخلوق ، حادث أو قديم .

إذن من أين لجمع وأمثلة هذه الآراء ، وما شابهها ، عما لم يتعرض لها مصدرها للعقيدة بنى أو إثبات ؟

قد نجد الإجابة عن مثل هذا السؤال عند بعض المؤرخين . فهذا ابن نباتة المصري صاحب « شرح العيون » يروي لنا (أن الجمع أخذ ذلك القول بخلق القرآن ، من أبان بن سيمان ، وأخذه أبان من طالوت بن أخت أعصم اليهودي الذي سحر النبي

(١) معنى التمثيل هو عدم وصف الله سبحانه بوصف يصح أن يشاركه فيه عباده . وأما التعبير عن هذا المعنى « بالتمثيل » فهو تعبير من أرخ من الأشاعرة لأصحاب هذا الرأي كالبغدادى في كتابه « الفرق » والشهرستاني في كتابه « الملل والنحل » .

وكان يقول بخلق القرآن ، وكان طالوت رنديقاً ، وهو أول من صنف لهم في ذلك ، ثم أظهره الجعد بن درهم) .

فإن صحت هذه الرواية ، فإن مصدر هذه الآراء هم أصحاب الديانات الأخرى من الأمم الداخلية على الإسلام والمسلمين وليس أصلها من المصدرين الأصليين للمقيدة الإسلامية ، ومع أننا عرفنا أن مثل هذه الآراء دخيلة على المسلمين فسفرى عند الكلام على المعتزلة ، أن بعضاً من خلفاء المسلمين اعتقد مثل هذه الآراء التي من بينها (القول بخلق القرآن) حتى إنه فسق من لم يقل بها من المسلمين ولم تقبل شهادته ، وبعضاً آخر حذب في سبيلها كثيراً من علماء المسلمين .

(د) موقف بنى أمية من مثل هذه الآراء :

أما موقف بنى أمية فللقرب بهم إلى نور النبوة ، وتمسكهم بالمصدر الصحيح لمقيدة المسلمين ، ولم يكن قد تم اختلاطهم بالأمم الأجنبية ، فإننا نجد أن الحال عند متقدمهم غير الحال عند متأخريهم ، وكذلك غيره عند بعض خلفاء بنى العباس . إذ نجد أن المتأخرين من هذه الدولة قد ضعف تمسكهم بهذا المصدر ، حيث إن منصرهم لم يكن عربياً خالصاً . فهد مروان بن محمد آخر خلفاء بنى أمية يروى المأورخون عنه أن أمه كانت أمة وأنها كانت أحنأ لجعد . كما أنهم يروون عنه أنه تعلم مذهبهم ولهذا لقب (بالجمدى) كما تقدم .

أما المتقدمون منهم : والذين هم من منصر عربى خالص ، والذين لا يرون غير الكتاب والسنة مصدراً لمقيدة المسلمين ، فإنهم لم يرضوا عن هذه الآراء . ولذا نجد هشام بن عبد الملك ، الذى أظهر الجعد آراءه في أيامه ، بقبض عليه و يرسله إلى خالد القسرى ، وإلى العراق من قلبه ، وبأمره بقتله فباخذ هذا ويحبسه ، ولا يقتله ، فيعلم بهذا هشام ويكتب إلى خالد يلومه ثم يجعل خالد بقتله في عيد الأضحى ، بعد صلاة العيد .

حل أنه ، أخصيته كما قال في آخر خطبته : «انصرفوا وضحوا ، تقبل الله منكم ، فإن أريد أن أخصي اليوم بالحمد بن درهم فإنه يقول : (ما كلم الله موسى بكليها ، ولا اتخذ إبراهيم خليلًا ، فتعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً) . ثم نزل فذبحه ، (١) .

إذن موقف بنى أمية قبل أن تتخلص من العربية إلى المصديات الأخرى ، كان موقف الإنسكار من مثل هذه الآراء . ولكن يلاحظ شيء في هذه الرواية وهو أن الجعد قتل لقوله بخلق القرآن ، لا لقوله بالجبر والتعطيل .

أما التعطيل ؛ فإن الغرض منه أن لا يوصف الإله بوصف يصح أن يشاركه فيه أحد من خلقه ، إلا بصفتي الخلق والفعل ، فقد اختص الإله سبحانه بهما دون خلقه . ولهذا قال الجعد وجههم يجبر الخلق في أفعالهم ، ولا يشاركوه في أخص صفاته ، فكان القول بالتعطيل يؤدي إلى القول بالجبر .

وأما القول بالجبر : فأمره أقل من القول بخلق القرآن ، بل ربما ينفع خلفاء بنى أمية ، الذين هم في نظر الخوارج كفار . لأن الجبر يكون فيه شبه اعتذار عن إتيان الإنسان ببعض المعاصي ، حيث إنه يكون مسلوب الاختيار وهذا المبدأ إن لم يستقطب المسؤولية أصلاً فإنه يخفف من شأنها .

نشأة مذهب الاختيار :

سبق أن قلنا إنه نشأ في هذا العصر دهر بنى أمية ، مذهبان متقابلان في الرأي في حكمها على أفعال الإنسان : أحدهما يقول : بأن الإنسان لا اختيار له ، وهو مذهب الجبر وصاحبه (جهنم بن صفوان) وثانيهما يقول : بأن الإنسان مختار في أفعاله حر الإرادة ؛ وهو مذهب الاختيار ، وصاحبه غيلان الدمقي . ولقد فرغنا من الكلام على أصل نشأة مذهب الجبر وصاحبه جهنم ؛ والآن نريد أن نتحدث عن (نشأة مذهب الاختيار) وصاحبه غيلان .

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة .

٢ - غيلان الدمعني :

هو غيلان بن مروان (١) ، ومروان هذا كان مولد (٢) لعثمان بن عفان رضى الله عنه ، وأنه كما يقول ابن المرتضى ، واحد دهره في العلم والزهو والهدوء إلى الله وتوحيده وهده .

(١) آراؤه :

أما آراؤه الكلامية فإنه كان يقول بالاختيار أى إن العبد قادر على أفعال نفسه فهو الذى يأتى الخير بإرادته وقدرته ويترك الشر أو يفعله باختياره أيضاً وليس للقدر سلطان عليه . ولقوله هذا عده ابن المرتضى من الطبقة الرابعة للمعتزلة .

وأما رأيه في الإيمان : فإنه كان يذهب فيه إلى رأى المرجئة (٣) أى إن الإيمان هو المعرفة والاعتراف بالله تعالى وبرسوله (عليهم السلام) . وكل ما لا يهود في العقل أن يفعله ، وما جاد في العقل تركه فليس من الإيمان . وإن مرتبة كل الأعمال بعد مرتبة الإيمان . أى أن العبد إذا حق الإيمان بالقول والمعرفة ، فلا يكون مطالباً

(١) المنية والأمل لأحمد بن يحيى المرتضى ص ١٥ ، الملل والنحل لأدهر ستافى ج ١ ص ١٤٧ وأما ابن نباتة المصرى في كتابه شرح العيون ، ص ١٨٣ فإنه يقول : إن غيلان هو ابن يونس الدمعني ، وقال الأستاذ السكوتري في هامش التمهيد ، هو ابن مسلم القبطى (٢) شرح العيون ص ١٨٣ . وأما ابن المرتضى فإنه يقول : وهو عثمان بن عفان ، أى إن غيلان نفسه كان مولد لعثمان ، لا أباه ، على رواية ابن المرتضى في كتابه المنية والأمل ، وهذا بعيد . لأن غيلان كان في أواخر أيام حمير بن عبد العزيز ، وضمن هشام بن عبد الملك ، إلا أن يكون غرض ابن المرتضى بهذا لتريف غيلان لأنه جعله من المأمولة (٣) الملل والنحل ج ١ ص ١٤٧

(٢ م - الفرق الإسلامية)

بعد هذا بالعمل إلا هل سبيل القرائن ، وإن هذا القرائن في العمل لا يضر لإيمانه ،
لأنه تحقق بالقول والمعرفة .

وأما رايه في القرآن : فهو كراى جهنم في إن القرآن مخلوق وليس قديماً .

وأما رايه في الصفات : فهو مثل المعتزلة في الذهاب إلى نفي الصفات الثبوتية .
كالعلم ، والقدرة ، والارادة ، أى إن هذه الصفات هي الذات وليست غيرها ولهذا
هذه الإشارة : بالمعطل . ، وأما المعتزلة فانهم يقولون : إنه كان يقول بتوحيد الله
وعده (١) ، ومعنى التعطيل في تعبير الإشارة نفي الصفات . وأما معنى التوحيد عنده
المعتزلة . فهو عدم القول بأن الصفات الثبوتية غير الذات بل هي فيها .

وكان يقول بصحة الإمامة من غير قرين ، وأن كل من كان قائماً بالكتاب
والسنة يصح أن يكون إماماً للمسلمين ، لكن بشرط إجماعهم على إمامته . وهو في
هذا الرأي يذهب إلى ما ذهب إليه الخوارج ، من صحة الإمامة لنهر القرشي إذا قام
بأحكام الكتاب والسنة ، واجمع الأمة على تنصيبه . إذن تكون آراء غيلان
الكلامية هي :

١ - القول بالاختيار .

٢ - الإيمان معرفة وقول وأن العمل ليس داخل فيه .

٣ - القول بخلق القرآن .

٤ - نفي الصفات الثبوتية .

٥ - إن الإمام تصلح لنهر القرشي .

(١) المنية والامل لابن المرتضى ص ١٥

هذه هي آراؤه الكلامية التي يتفق فيها مع بعض أصحاب الكلام وبمختلف فيها مع بعضهم الآخر ولهذا يسمونه مؤرخو الفرق بتعابير مختلفة : فتارة يسمونه من المعتزلة . لتعديده رأيه مع رأيهم في القول بالاختيار ونفي الصفات ويسمونه (غيلان المعتزل أو القدرى) .

وتارة يقولون إنه مرجئ لقوله في الإيمان بالقول والمعرفة دون العمل . وتارة يقولون إنه خارجي لأن رأيه في الإمامة كراى الخوارج .

(ب) أصل المذهب الذي نسب إلى غيلان :

لقد كان لغيلان ، كما ذكرنا ، آراء كثيرة ، ولما لم يشتهر إلا بقوله في القدر ولهذا يسمونه المؤرخون (غيلان القدرى) . وسنرى أن قوله بالقدر كان سبباً في قتله . ولكن من أين لغيلان مثل هذا الرأي في القدر ؟

هنا نرى أن المؤرخين قد اختلفوا في مصدر هذا القول عنده . فبعضهم يقول : إن غيلان أول من تكلم في القدر (١) ، وبعض آخر يقول : إن أول من تكلم في القدر سعيد بن خالد الجاهلي (٢) ، ويرى بعض آخر غير هؤلاء وأولئك أن غيلان أخذ القول بالقدر من الحسن بن محمد بن الحنفية (٣) .

ولكن بعد هذا وذاك بروى لنا بعض المؤرخين أن أصل القول بالقدر إنما هو لرجل من أهل العراق كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر (٤) وذكرنا لنا رواية أخرى اسمه بالنص لا بالوصف وهو : إنه أبو يونس سلسوبه من الأساورة (٥) .

(١) صرح العيون لابن فهاثة .

(٢) المقريزي في خططه .

(٣) المنية والامل لابن المرتضى .

(٤) صرح العيون .

(٥) المقريزي .

إلا أن معيذاً هو الذي أخذ منه هذا الرأي لا غيلان ، لكن غيلان هو الذي جادل فيه ودافع عنه ، ونشره بين المسلمين وقتل من أجله .

بناءً على هذا ، يكون مصدر هذا الرأي عند غيلان ، ليس مصدر عقيدة المسلمين ، وهو الكتاب الكريم ، أو الحديث الشريف ، وإنما هو دجيل على المسلمين من الأمم الأخرى ، التي دخلت تحت حوزة الدين الإسلامي وتحت كنفه . ولقد رأينا أيضاً أن أصل القول بخلق القرآن الذي نسب أيضاً إلى جهم بن صفوان ، والحمد بن درهم ، والذي نسب أيضاً إلى غيلان الدمشقي . وصاحبه معبد الجهني (١) إنما نقله إلى المسلمين رجل يهودي . وهو أبا بن سيمان الذي أخذه من طالوت اليهودي أيضاً .

وأما رواية ابن المرتضى التي ترجمه إلى الحسن بن محمد بن الحنفية ، فإنما أريد منها فقط تعزيز المعتزلة في قولهم بالقدر وأن أصله يرجع إلى الحسن الذي أخذه عن أبيه محمد بن الحنفية وأن محمد بن الحنفية أخذه عن أبيه علي بن أبي طالب رضي الله عنه وأن طلياً أخذه عن النبي ﷺ . إذن يكون مذهبهم مأخوذاً من النبي عليه السلام ، وهذا شأن أصحاب المذاهب الكلامية المتقدمة كل منهم يريد أن يستند مذهبهم ، ويرفع به إلى الرسول عليه الصلاة والسلام لاستفيد قوة ومكانة وقداًسة في نفوس سامعيه ، لأنه كلما ارتبط المذهب بأصل مصدر العقيدة كانت قداسته وإيمانه الناس به إيماناً قوياً . وقداستهم له أكثر .

(١) هو معبد بن خالد الجهني ، وكان صاحب مطاء بن يسار . وكان يجلسان معاً إلى مجلس الحسن البصري ويقولان له إن هؤلاء (أي الذين يتمللون في فعل المعاصي بالقدر) يسفكون الدماء ويقولون إنما قهرى أحمالنا على قدر ، كذب أعداء الله . . . ولقد خرج مع الأشعث على بني أمية ، فقتله الحجاج لهذا صواباً سنة ٨٠ هـ .

(ج) موقف القرآن من مبدأى الجبر والاختيار :

ولكن لما إذا لم يكن موقف القرآن صريحاً فيما يتعلق بالجبر والاختيار ؟ أى لم يصرح لنا القرآن الكريم بأن الإنسان مجبور على أفعاله وأنه لا اختيار له مطلقاً . وأنه كالريشة فى مهب الريح ، كما لم يصرح أيضاً بأن له الاختيار المطلق ؟ وإنما زاده بعد تارة من الإنسان بما يفيد أنه مسلوب الاختيار ، وبعد تارة أخرى بما يفيد أنه مختار ، فمثلاً يقول فى أول سورة هـ - هل أتى على الإنسان حين من الدهر ، . إنا هدينا السبيل إما شاكراً وإما كفوراً (١) ، فهذه الآية تدل بظاهرها على أن الإنسان مختار . ثم يذكر فى آخر السورة آية أخرى تدل بظاهرها على أن الإنسان مسلوب الاختيار وهى قوله تعالى : وما نشأؤن إلا أن يشاء الله (٢) . .

والجواب على هذا أن القرآن لو صرح بأن الإنسان مسلوب الاختيار دائماً لما كان هناك معنى للمستولية ، ولو سقطت المستولية لسقط الجبراء على الأعمال ، فلا يكون هناك فرق بين المحسن والمسيء . ولو صرح بأن له الاختيار المطلق فى أفعاله ، حتى أنه يقدر على كل ما يريد ، لكان فى هذا ما يشبه أن يكون مشاركة فى خلقه ، على أن الواقع يكذب الجبر المطلق للإنسان كما أنه يكذب الاختيار المطلق له . لكن ما مدى هذا الجبر ، وما مدى هذا الاختيار ، وإلى أى حد يكون مقدار الجبر عند الإنسان ، وإلى أى حد يكون مقدار الاختيار عنده ؟

إن أمر اختيار الإنسان أو جبره ، من المسائل التى تختلف فيها النفوس ولا تتفق عليها - وكل أمر لا يمكن ضبطه وأنه لو فتح باب التقدير فيه للنفوس لذهبت به بعيداً عن المقصود به . وخاصة إذا كان لا يتعلق به ثم يرجع على براد فرضه - فإن

(١) الآية الثالثة من سورة هـ هل أتى على الإنسان الخ . .

(٢) الآية الثلاثون منها .

القرآن الكريم يعبر عنه تعبيراً كلياً بحيث لا يخرج به إلى أحد الجانبين ، أو ينص فيه على أحد الطرفين ، فشككة الجبر والاختيار مشكلة صعب على الإنسان إدراكها ، وهي دائماً على خلاف عند أرباب الديانات وعند الفلاسفة ، ولم يقطع فيها برأى ، فرق القرآن فيها عند هذا الحد ، وإنما عبر عنها بآيات مختلفة ، تدل في مجملها على أن للإنسان اختياراً بمقدار ما يصحح مسئوليته ، لاختياراً مطلقاً يجعله يخرج من حدوده البشرية ، ولا جبراً مطلقاً يسلب عنه المسئولية . ومن يتدبر آيات القرآن التي ذكرت في هذين الوصفين لا يجد ما يخرج من هذا المعنى .

وإذا لم يسكن معنى قولنا : إن هذه الآراء دخيلة على المسلمين من الأمم الأخرى ، إن الانحياز إلى أحد الطرفين أي إلى الجبر المطلق أو الاختيار المطلق ، قد أتى إلى المسلمين من هذه الأمم ، ولم يأتهم من مصدر عقدهم وهو القرآن ، لأننا عرفنا رأى القرآن في هذا ، وأنه ما تطع في أحد الطرفين بحكم ولا نص على رأى ، دفعاً لما قلنا ، وبعداً عن الجدال الكلامي ، والنقاش اللفظي الذي وقع فيه المتكلمون مخلصين . ولو تدبر كل منهم ما يريد من الآخر لما طال هذا النقاش ولما وقع ذلك الاختلاف .

(د) جدل فيلان في القدر وقتله فيه :

اتفق المؤرخون الذين كتبوا عن فيلان ، على أن هشام بن عبد الملك هو الذي قتله . إلا أنهم اختلفوا في سبب قتل هشام له فهوى ابن المرتضى أن هشاماً قتله ، لأنه قد رآه ينادى على بيع ما في خزانهم ، أيام ولاد عليهما عمر بن عبد العزيز ، وأنه يسب بني أمية ، فأقسم ليقتله إذا ولي هذا الأمر ، فلما وليه أقسم عليه وقتله . فبناء على ما رواه ابن المرتضى ، يسكن قتل هشام لفيلان سياسياً لا دينياً .

وأما باقي المؤرخين . فهرون ما يدل على أن هشاماً قتله لقوله بالقدر ، وأنه

أحضر الأوزاعي ، فقطعه هذا بعد أن سأله في ثلاث مسائل . لم يجب (١) غيلان على واحدة منها . فأخذه هشام وأمر به ففقطعت يداه ورجلاه فمات ، وليل صلب حيا على باب (كبسان) بدمشق .

وأما جدله في هذا ؛ فإنه كتب به إلى عمر بن عبد العزيز ، ثم دعا عمر إلى سماع وابه ، فانتفع به ، وولاه أمر الخزانة (٢) . وقيل إن عمر بن عبد العزيز لما دعا

قال ابن نباته : لما بلغ هشام بن عبد الملك مقالة غيلان في القدر أرسل إليه وسأله : يا غيلان ، ما هذه المقالة التي بلغتني عنك في القدر ؟ فقال يا أمير المؤمنين هو ما بلغك ، فأحضر من أحببت إليّ ، فأن غلبني ضربت رقبتي ، فأحضر الأوزاعي فقال له الأوزاعي : يا غيلان ، إن شئت ألقب سبعا وإن شئت خمسا ، وإن شئت ثلاثا . فقال غيلان ألق ثلاثا ، فقال له الأوزاعي : ألقى الله على عبد مائتي عنه ؟ قال غيلان : ما أدرى ما تقول ! قال الأوزاعي : فأمر الله بأمر حال دونه ؟ قال غيلان هذه أشد من الأولى . قال الأوزاعي : فحرم الله حراما ثم أحله ؟ قال غيلان : ما أدرى ما تقول . فأمر به هشام ففقطعت يداه ورجلاه فمات .

(٢) قال ابن المرتضى في كتابه : المنية والامل ، : إن غيلان لما كتب إلى عمر بن عبد العزيز كتابا قال فيه : أبصرت يا عمر وما كدت ، ونظرت وما كدت لعلم يا عمر أنك أدركت من الإسلام خلقا باليا ، ورسمًا هالكا ، فيسألت بين الأموات فهل وجدت يا عمر حكما يعيب ما يصنع ؟ أو يصنع ما يعيب ؟ أو يعذب على ما أفضى ؟ أو يفضى ما يعذب عليه ؟ أم هل وجدت رشيدا يدهو إلى الهدى ثم يضل عنه ؟ أم هل وجدت رجلا يكلف العباد فوق الطاعة ؟ أو يعذبهم على الطاعة ؟ أم هل وجدت عدلا يحمل الناس على الظلم والنظلم ؟ الخ دعا عمر وقال أفضى على ما أنا فيه . فقال غيلان ولنى بيع الخرائن ، ورده المظالم ، فولاه ، فكان يهيمها وينادى عليها ، ويقول : تعالوا إلى متاع الخوة ، تعالوا إلى متاع الظلة ، تعالوا إلى من خلف الرسول في أتمته بغير سلفه وسهرته الخ فسمعه هشام الخ ما ذكر في الصلب .

اليه ، أزم غيلان (١) الحجة ، ونهاه عن الكلام في هذا ، فرجده غيلان ولكن لما مات
عمر بن عبد العزيز ، رجع إلى دأبه ، وأخذ يدعو اليه ، فقتله ابن عبد الملك لهذا .

(١) وأما ابن نهاته ، فإنه يذكر خلاف هذه الرواية . يقول ابن مهاجر بلغ عمر
ابن عبد العزيز أن غيلان وفلانا (يظهر أن فلانا هو صالح صاحبه كما قال ابن المرتضى)
نطقا في القدر ، فأرسل اليهما ، وقال : ما الأمر الذي تنطقان به ؟ فقالا هو ما قال الله
يا أمم المؤمنين . قال وما قال الله ؟ قال : هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم
يكن شيئا مذكورا ، ثم قال : إنا هديناك السبيل إما شاكرا وإما كفورا ، ثم سكتا ،
فقال عمر : إقرأ حتى بلغنا إن هذه تذكرة فن شاء اتخذ إلى وبه سبيلا . وما تشاؤون
إلا أن يعاء الله ، إلى آخر السورة . قال كيف تريان يا ابن الأمانة تأخذان الفروع ،
وتدعان الأصول .

الفصل الثاني المعتزلة

تقديم:

(١) الحسن البصري :

١ - اسمه ومولده : هو الحسن بن أبي الحسن ، واسم أبيه ديسار . ولقد كان ديسار من بني ديسان (١) ، وكان من موالى الأنصار . وكانت أمه دخرة ، مولاة لأم سلمة زوج النبي ﷺ .

ولقد ولد الحسن وأبواه على الرق ، فلما لهذا رقيقاً . إلا أنه صار مولى لزهد ابن ثابت (٢) . وكان مولده بالمدينة ، في خلافة عمر رضي الله عنه سنة إحدى وعشرين من الهجرة (٣) ولقد كان يكنى بأبي سعيد ، ويلقب بإمام أهل البصرة ، بل إمام أهل العصر (٤) .

٢ - بيتته : لقد ولد بالمدينة ، وتربى في منزل أم سلمة ، زوج النبي ﷺ . وأن أم سلمة كانت تعطيه ثديها ، إذا غابت أمه في قضاء حاجة (٥) لها وأنها أخرجته إلى

(١) ميسان ، كورة بين البصرة وواسطاً فتفتحها المغيرة بن شعبه ، في زمن عمر بن الخطاب ولما ولاه البصرة .

(٢) ويقال أنه كان مولى حميد بن قحطبة كما في النجوم الزاهرة لأبي المحاسن .

(٣) روى الحسن عن نفسه أنه حين قتل عثمان كان في المدينة وأنه كان ابن أربع عشرة سنة . ابن المرتضى .

(٤) روى هذا أبو المحاسن من الذهبي ويعد من الطبقة الثانية من تابعي أهل البصرة .

(٥) وهذا يملأ المؤرخون حكمة وإصاحتها .

أصحاب رسول الله فدهوا له بغيره . ثم نشأ بوادي القرى ثم صار مولى لزيد بن ثابت ، وأدرك كثيراً من الصحابة وروى (١) عنهم وتعلم منهم ، هذه هي بيعة الحسن ، التي تروى فيها ، ونفا بها . وأنت تر من هذه البيعة التي نشأ وترعرع فيها ، أنه جدير أن يكون أهلاً لتلك الشهرة التي نالها في العلم والفضل .

٢ - ملحة :

لقد كان الحسن البصري دائره معارف وعلوم شتى . ويظهر أنه كان للبيعة التي عاش فيها تأثير عظيم على معارفه . فلقد عرفنا أنه ولد في إحدى بيوت رسول الله ، ثم كان مولى لأحد (٢) أصحابه ، ثم إنه اتصل ببعضهم ، وغالطهم وروى عنهم وتعلم منهم ، وأنه أقام بالبصرة ، وأدرك بعضاً من عصر عمر ، وشاهد الثورة على عثمان وقتله ، ورأى خلاف على معاوية وقتالها (٣) وقتال عائشة وطلحة والزبير عليها (٤) . وعاش إلى سنة عشر ومائة بعد الهجرة (٥) أي أنه حضر معظم عصر بني أمية .

هذه البيعة المختلفة المظاهر ، التي جمعت بين الصحابي ، والتابعي : بين المتمسك بنصوص العقيدة وأصولها من الكتاب والسنة - وهم أهل المدينة التي كان يقيم بينهم الحسن البصري في أول أيام حياته - وبين أهل الرأي من سكان العراق التي انتقل إليها الحسن بعد الفترة التي قضاها في المدينة . جعلت من الحسن الرجل العالم ، الزاهد ، الذي لا يتزمت المعتدل في آرائه والتي جعلت درسه مقصداً لكل طالب معرفة ،

(١) يقول أبو الحسن . أنه رأى طلحة وعليا ، وروى عن عمران بن حصين والمنهدة ابن شعبة ، وعبد الرحمن بن سمرة ، وأبي بكر ، والنعمان بن بهير .

(٢) هو : زيد بن ثابت .

(٣) في موقعة صفين .

(٤) موقعة الجمل .

(٥) ذكر أبو الحسن أنه توفي سنة ١٠٩ هـ .

فطالب الفقه يجلس إليه وكذا طالب الأدب، وكذا طالب الحديث والتفسير، وطالب
الوعظ . وطالب العقائد . فدرسه هو النهج الأول الذي قاض بهاديء المعلوم
الإسلامية (١) .

ومن هذا الدرس بُنيت شجرة المعنوية (٢) وفي هذا الدرس أنهر الكلام في القدر (٣)
وفي هذا الدرس كانت تذكر الآراء الجديدة لتخص ويصرف مدى صحتها وتلافيها
مع مصدر العقيدة عند المسلمين . حتى الآراء السياسية كفت لسمها في هذا الدرس؛
وكذلك الحكم على الخلافة والخلفاء والولاة (٤) .

(١) قال أبو حيان الفرجاني ، في وصفه لدرس أبي الحسن ، نقله عن قرة الحراني
(ويجمع مجلسه ضروباً من الناس ، وأصناف الالباس . لما يوسعهم من بيانه ، ويفيض عليهم
بإقتضائه هذا يأخذ منه الحديث ، وهذا يلقن منه التأويل ، وهذا يسمع منه الحلال والحرام ،
وهذا يتبعه في كلامه ، وهذا يهرده المقالة ، وهذا يحكي له وهذا يتعلم الحكم والقضاء
وهذا يسمع الموعظة وهو في جميع هذا كالبحر العاج تدفقاً ... يمارس تحت كرسية فتاده
صاحب نفسه ، وعمره ، وواصل صاحبها الكلام ، وابن أبي إسحاق صاحب النحو ،
وفرقة السجى صاحب الرقائق ، وأشياء هؤلاء ونظرائهم) اهـ كتاب المقابسات .
(٢) قال صاحب الأجرم الزاهرة واصل هو رأس المعنوية ، والخوارج لما كفرت
بالسكائر قال واصل ، بل الفاسق لا مؤمن ولا كافر ، منزلة بين المنزلتين ، فلذلك طرده
أحسن البصري ، من مجلسه فجلس عند واصل عمرو بن عبيد ، وادئلاً مجلس الحسن
البصري ، فن يومئذ قبل لهم المعنوية .

(٣) قال ابن قتيبة (كان مطاع بن يسار قاضياً وبرى القدر .. فكان يأتي الحسن ، هو
ومعبد الجهني ، ليسألانه ويقولان : يا أبا سعيد أن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين
ويأخذون الأموال .. ويقولون إنما همى أعمالنا على قدر الله ، فقال (كذب أعداء الله ،
فيعلق عليه بهذا وأشباهه) المعارف ص ١٩٥

(٤) قال الحسن في معاوية (أربع خصال في معاوية لو لم تكن فيه إلا واحدة لكانت
موبقة : خروجها على هذه الأمة بالسفهاء ، واستئثارها بغيرها ، وأدائها ربا ، وأد
قال النبي ، الولد للفراش والمهر للحجر ، وقتله حجر بن عدي ويروي أيضاً أنه سأل رجل

والخلاصة أن كل شبهة كانت تعرض في هذا الوقت ، أو كل رأى جديد فلا بد من عرضهما في هذا الدرس .

٥ - آراؤه :

أما الإيمان : فإنه يرى فيه أنه لا يكون إيماناً حقيقياً إلا إذا كان يحمل صاحبه على العمل . فمن لم يؤد الصلاة فهو غف محرم بوجوبها . وليس معنى هذا أنه كافر بها ، لأن الكافر بالصلاة يكون مؤمناً بعدم وجوبها ، وليس تارك الصلاة كذلك ، بل هو لم يبلغ بعد درجة الإيمان بها ، كما لم ينزل أيضاً إلى درجة الإيمان بعدم وجوبها ، وكذلك كل من لم يؤد فرماً من الفروع التي كلفنا بها ، لا يكون بعد مؤمناً بذلك الفرع من الدين ، كالزكاة والصيام والحج . الخ وأيضاً من لم يترك أمراً من الأمور التي كلفنا بتركها كالزنا وشرب الخمر ، والسرقه ، والقتل ، وأمثالها من الأمور التي كلفنا بتركها لا يكون مؤمناً بوجوب تركها ، وإذا فعلها فإن هذا لا يدل على إيمانه بفعلها ، وإلا كان كافراً ، بل هو لم يبلغ بعد درجة الإيمان بأحد الطرفين (١) . فكان الحسن

في الفتن فقال لا تسكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء ، فأراد رجل من أهل الشام أن يهرج ، فقال له : ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد ؟ ، فغضب وخط بيده ثم قال : ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد ؟ نعم ولا مع أمير المؤمنين . وروى أيضاً أن النضر بن عمرو والي البصرة قد حاور فقال له : لا تق الله أيها الرجل في نفسك ، وأيم الله لقد رأيت أقواماً كانوا قبلك في مكانك ، يملكون المناجر ، وتهزلهم المراكب ويهجرون الذبول بطرأ ورثاء الناس ، يبنون المدن ، ويثرون الآثار ، ويتنافسون في الشباب ، أخرجهوا من سلطانهم ، وسلبوا يوم يفر المرء من أخيه وأمه ، وأبيه ، وصاحبته وبنيه ، ليكل أمرى منهم يومئذ شأن يغنيه ، (١) يدل على هذا الرأي عند الحسن ما روى عنه من أقوال كثيرة ، منها قوله : ابن آدم : إنك إن تجمع إيماناً وخيانة ، كيف تكون مؤمناً ولا يؤمنك جارك ؟ أو لمن لأمانة له ولا دين لمن لا مهله ؟

يرى أن الإيمان الحق يستلزم العمل . وهذا الرأي في الإيمان الذي قال به الحسن ،
وعنه ما قال به سقراط (١) . في المعرفة حيث يرى أن معرفة الفضلة تستلزم العمل
بها (٢) .

أما رأيه في مرتكب الكبيرة . فهو مبني على رأيه في الإيمان . ويظهر مما تقدم
أن مرتكب الكبائر ، أي الذي لا يعمل بمقتضى إيمانه ، يكون منافقاً (٣) لا مؤمناً
خالصاً ، وإلا لعمل بمقتضى إيمانه ، ولا كافراً خالصاً ، لأنه لو كان كذلك لأظهر
أحواله التي تتفق مع الكفر وجاهاً بها . فإذا ن مرتكب الكبيرة ليس بالمؤمن المطلق .
ولا بالكافر المطلق وإنما هو بينهما ، ولا يكون إلا منافقاً .

أما رأيه في الإنسان وهل هو مجبور أو مختار ، فقد نقل عنه تارة ما يدل على أن
الخاص من الإنسان ، وأن الشر منه (٤) وأما الخير فهو من الله وتقل عنه تارة

(١) هو فيلسوف يوناني عاش في القرن الخامس قبل الميلاد (٤٧٠ - ٤٠٠ ق.م)
ولقد دافع كثيراً عن الحقائق الخلقية .

(٢) ولهذا كان يقول سقراط أن المعرفة الفضيلة . أو الفضيلة المعرفة ، ولقد برز هذا
الرأي ويؤيده الحسن وسقراط قول النبي عليه الصلاة والسلام (لا يزني الزاني حين يزني
وهو مؤمن أخ) فكان الحديث يقول إن الإنسان وقت ارتكابه خلاف ما يقتضيه
إيمانه لا يكون مؤمناً ، وإلا ما فعل خلاف ما يواجهه هذا الإيمان فإيمانه خلاف ما يوجهه
إيمانه دليل على عدم إيمانه .

(٣) وفي هذا يقول الحسين : ثلاثة : مؤمن ، وكافر ، ومنافق . فأما المؤمن فقد
ألجمه الخوف ، وقومه ذكر العرض وما الكافر فقد قعه السيف وشره الخوف ، فأذعن
بالجزية ، وسمح بالضريبة . وأما المنافق ففي الحجرات والطرقات يسرون غمهم ما يعلمون
ويضمرون فهد ما يظهرون ، اهـ .

(٤) ذكر ابن المرتضى نقلاً عن دواد بن أبي الهذ أن قال (سمعت الحسن يقول
كل شيء بقضاء الله وقدره إلا المصطفى) .

آخر ما يدل على أن الإنسان له الاختيار المطلق في أفعاله خيرها وشرها (١).

وأظن أن السبب في هذا التردد ليس هو عدم صحة النقل عنه . وإنما سببه فيما يظهر ، هو أن الأمة الإسلامية في بدء نشأتها . والآن في هذا الدور ، دور التكوين ، لا تكون معارفاً مركزية ، ويمكن معلوماتها مضطربة لأنها ليست مؤسسة على مقتضى القوانين العلمية . وليس معنى هذا أن الأمة الإسلامية كانت مضطربة في عقيدتها الدينية أيضاً ، كماضطرابها في تكوين العلوم ونشأتها . لأن هناك فرقاً بين العقيدة الصريحة التي حددها الرسول عليه السلام ، وبين ما وجد من الآراء التي لم يكن فيها رأى صريح من مصدر عقيدة المسلمين . ولهذا نرى أن العصر الأموي كله مضى ولم يكن للمسلمين علوم مدونة ، وإنما كانت كل الآراء محصلة في رؤسهم ، منقولة على ألسنتهم . وكان ذلك أيضاً في أوائل العصر العباسي .

بناء على هذا ، إذا نقل عن الحسن آراء متعددة في أفعال الإنسان ، فإنه لا يكون معنى هذا كذب أحدها وصدق الآخر ، بل يجوز صحة نسبة هذه الأقوال كلها إليه ، وأنه قال بهذا تارة ، وقال بالآخر تارة أخرى . لما قلناه .

ولقد ترتب على هذا أيضاً ، أن ادعت المتهمة أن الحسن معتزل وادعت الأشعرية

(١) ثم روى ابن المرتضى أيضاً أن الحجاج كتب إلى الحسن ، بلغنا عنك في القدر شيء ، فكتب إليه الحسن رسالة طويلة ذكرها ابن المرتضى ، ومنها قوله (قاتلهم أيها الأمر ما أقوله ، فإن ما بيني الله عنه فليس منه ، لأنه لا يرضى عما يستخطه من العباد ، لأنه تعالى يقول : ولا يرضى لعباده الكفر ، فلو كان الكفر من فضائه وقدره لرضى عن عمله ، : ثم قال وأعلم أيها الأمر أن المخالفين لكتاب الله وعمله ، يقولون في أمر دينهم ، بدعهم على القضاء والقدر ، ثم لا يرضون في أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والأخذ بالجرم فيه ، ولا يقولون في أكثر دنياهم على القضاء والقدر . ومنها قوله قد أفلح من زكاهما وقد غاب من دساها ، فلو كان هو الذي دساها لما خيب نفسه . تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

أنه أشعري. وقالت المذهبة بأنه من المعيبة (١). وهكذا ادعته كل فرقة لنفسها، وذلك كله راجع إلى أن الآراء التي لم يكن فيها نص صريح من الدين، كان الحسن يقول فيها برأى ثم يرى غير هذا الرأي فيقول به، وإن كان يخالف الأول. والرجل في كل ما يقول مخلص، لأنه يحاول الوصول إلى الحق إلا أن وسائل البحث الدقيق هي التي تعوزه، ولم تسكن قد توفرت بعد في هذا الزمن.

• - الحكم على الحسن :

وإنني أرى، بعد هذا أن الحسن كان رجلاً طاملاً، جمع كثيراً من معارف عصره. لأنه تعلم من الصحابة رضى الله عنهم، وطاشر الساف، وأقام بالعراق فعرف كثيراً من آراء أهلها ونحلهم.

وأنه كان زاهداً، لأنه طاشر كثيراً من الصحابة، وعرف الكثير من أخلاقهم الإسلامية، ونشأ في بيت الفجرة، وأنه كان واعظاً، لأن إيمانه جعل في قلبه رقة وحماساً دينياً.

(١) أما المعتزلة. فإننا نرى أن ابن المرتضى قد عده في الطبقة الثالثة من طبقات المعتزلة واستدل لا حذاله بالرسالة التي بعث بها إلى العباسي، والتي ذكرناها في الهامش. وأما أهل السنة فاتهم بمحمله سلفياً. ولهذا يقول الفهرستاني إن الرسالة التي نقلت عن الحسن، والتي تدل على أنه كان يرى رأى المعتزلة، ليست له. ثم يقول ولعلها لو اصل ابن مطا، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى، وإن هذه الكلمة كالجميع عليها عندهم، الملل والنحل ج ١ ص ٥١

وأما المعيبة. فإن ابن قيم الجوزية أباهد الله محمد بن أبي بكر المتوفى سنة ٧٥١ هـ يدعى أنه من المشبهة لما رواه عنه من حديث قال فيه، روى أبو بكر الهذيل عن الحسن رحمه الله تعالى قال (ليس شيء عند ربك من الخلق أقرب إليه من إسرافيل بينه وبين ربه صهبة حجب، كل حجاب مسهة نحو سمائة طام وإسرافيل دون هؤلاء، ورأسه تحت العرش، ورجلاه في نفوس السابعة، اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٤٣ .

وكان أديباً، لأنه أقام في وادي القرى ولقد كان كاتباً للربيع بن زهاد الحارثي
بخراسان .

وكان درسه مقصداً لكل طالب معرفة ، شغل الناس بالدنيا ، وشغل هو بتعليم
الناس . ولهذا يقول أنس فيه حين سئل عن مسألة : دسلوا مولانا الحسن ، فقل له :
د أنقول ذلك ، فقال : دسلوا مولانا الحسن ، فإنه سيع وسمعنا ، وحفظ ونسينا . .

(ب) أصل استعمال هذه الكلمة (المعتزلة) :

لقد رأينا ، عند الكلام على الحسن البصري ، أن واصل لما اختلف معه على
مرتكب الكبيرة وقال : إنه يرى أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين ذاتي الكفر
والإيمان ، وأنه ليس بالكافر المطلق ، ولا بالمؤمن المطلق ، وأنه يسمى قاسقاً ، وأنه
جلس إلى سارية من سواري مسجد البصرة ابقر هذا الرأي ويدافع عنه ، قال
الحسن البصري : د اعتز لنا واصل ، ومن هنا سمي واصل وأصحابه د المعتزلة . .

ولكن هل هذا أول استعمال لهذه الكلمة ؟ وهذا أول إطلاق لها ؟ وهل كان
واصل وأصحابه أول فرقة تسمت بها ؟ أم أن هذه الكلمة كانت تطلق قبل هذا على
غير واصل وأصحابه ؟ وإنما كانت تطلق في هذا العصر على جماعة من المسلمين ؟

تشير بعض المراجع التاريخية القديمة إلى أن هذه التسمية كانت تطلق قبل على الجماعة
الذين اعتزلوا فريق الحارثيين من أنصار علي ومعاوية ، وأنهم آثروا البعد عن الفريقين ،
تجنباً لإثارة نار الفتن وإشغالها بين المسلمين ، حرصاً على توحيد كلمتهم ، ولم يسموهم ،
ووصل جهلهم ، فهذا أبو الفداء يذكر في تاريخه (١) ، عند كلامه على الحوادث الخاصة
بالسنة الخامسة والثلاثين من الهجرة بعض الأشخاص الذين لم يريدوا مبايعة علي ،

(١) أخبار أبي الفداء ج ١ . ص ١٨٠

مع أنهم ليسوا من شيعة عثمان ، ثم يقول عنهم : وسما هؤلاء (المعتزلة) لاعتزالهم بيعة علي . .

ونرى أيضاً صاحب الأغاني (١) عند كلامه على أحد الشعراء يصف والده بقوله : وكان والد الشاعر ، أيمن بن خزيم أحد من اعتزل حرب الجمل ، وصفين ، وما بعدهما من الأحداث فلم يحضرها . .

وفي تاريخ الطهرى ما يشير إلى ما أشار إليه كل من أبي الفداء في أخباره وصاحب الأغاني من أن هذه التسمية باسم (معتزلة) كانت تطلق على الجماعة التي اعتزلت الفريقين المتحاربين من المسلمين . فهو يقول عند ذكره لحوادث الحنة السادسة والثلاثين من الهجرة إن : قيس بن سعد كتب إلى علي يقول : إن قبلي رجلاً معتزلاً ؛ قد سألوني أن أكف عنهم وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس . .

إذن كان هناك جماعة من المسلمين قد لزموا دورهم ، ولم ينضموا لأحد الفريقين المتحاربين . وأنه أطلق عليهم : لاسم المعتزلة ، إن هذا الإطلاق كان إطلاقاً سياسياً ، وإن التسمية به كانت تسمية سياسية لا ديدنية . وأقصد بالسياسة هنا ، النزاع القائم على من يستحق أن يكون خليفة المسلمين ليسوس أمورهم . وأما الديدنية فهي المسائل المتعلقة بأصول العقيدة ، وإلا فإن الإسلام لا يعرف التفرقة بين السياسة والدين . وذلك لأن هذه الطائفة لم تعتزل المسلمين لخلاف على أمر من أمور العقيدة . وإنما كان اعتزالهم للطرفين المتحاربين في سبيل الحكم . وأى الطرفين أولى . مع تسليم الجميع بأنه لا بد من خلافة المسلمين ، ولا بد لهم من قائم يقوم على أمر دينهم ودنياهم .

(ج) السبب في تسمية الفرقة الكلامية (المعتزلة) بهذا الاسم :

لقد رأينا أن هذه الكلمة كانت تطلق - قبل إطلاقها على المعتزلة - على جماعة من

(١) الأغاني ج ٢١ ص ٧

(٤) - الفرق الإسلامية

المسلمين ، اعتزلوا الفريقين المتحاربين على الخلافة الإسلامية . ويجعل بعض المستشرقين (١) اعتزال هذه الطائفة اعتزالاً سياسياً ، لأنه يبدى النزاع على الحكم . ثم إن يرى أن المعتزلة قد سموا بهذا الاسم ، لأنهم وقفوا من الحزبين المتحاربين موقف سلفهم ، حيث إنهم حكموا على مرتكب الكبيرة بأنه ليس كافراً مطلقاً كما قالت الخوارج . وهم أحد الحزبين المتحاربين ، وبأنه ليس مؤمناً مطلقاً ، كما قال الحزب الآخر ، بل هو في منزلة بين منزلي الكافر المطلق والإيمان المطلق وهو الفسق . فكانهم بهذا قد اعتزلوا الفريقين المتحاربين ، كما اعتزل سلفهم الفريقين المتحاربين ، وينتهي بعد هذا إلى أنهم هم الذين سموا أنفسهم بهذا الاسم ، وأن تسميتهم به تسمية سياسية لادبية ، وإن أول مسألة في تاريخ هذه الفرقة أو نقطة البدء في حياتهم هي مسألة مرتكب الكبيرة . هذا ما ذهب إليه هذا المستشرق بعد أن فحص آراء غيره (٢) من المستشرقين في تعليل هذه التسمية ، وبعد أن أبطلها جميعاً . ولكن ما المانع من التسليم بأن سبب تسمية هذه الفرقة بهذا الاسم معتزلة ، هو قول الحسن البصري لأحد تلميذه « واصل ، أو عمرو بن عبدي ، حين كان الاختلاف على مرتكب الكبيرة وأنه لا مؤمن ولا كافر ، بل هو فاسق (اعتزلنا) » . وهي كلمة في أصلها بسيطة وحادية ، ثم اتخذت هذا الانتشار ، وهذا الذبوع ، وأصبحت علماً على هذه

(١) هو الأستاذ نلينو الذي كتب في مقاله بحوث عن المعتزلة ، المنشور في كتاب « التراث اليوناني » ، ترجمة الأستاذ عبد الرحمن بدوي ص ١٧٩ وما بعدها مبدئاً رأيه في هذه التسمية وتاريخها .

(٢) يرى بعض هؤلاء المستشرقين أن السبب في تسميتهم بهذا الاسم هو قولهم بمذهب القدر (حرية الإرادة الإنسانية) وبذهب بعضهم إلى أن العلة في هذه التسمية هذه هو تفشهم وزهدهم . وفريق منهم يرى أن الأصل في هذه التسمية هو إعتناق هذه الفرقة مذهب القدرية والمرجئة . وأما رأى الأستاذ نلينو فهو كما ذكرته أن السبب في هذه التسمية هو اعتزال الفريقين المتحاربين (الخوارج وأهل السنة) .

الفرقة لأمرين :

أما أولاً : فلما يظهر من قداسة الحسن البصري في نفوس تلاميذه خاصة والمسلمين عامة . وكلمات العظماء تسكتسب دائماً الخلود والشهرة .

وأما ثانياً : فلأنه حين تقدم التاريخ بهذه الفرقة ، أصبح لها آراء يكاد أن يكون فيها شذوذ ، وخروج عما ألفه جمهور المسلمين وطاعتهم .

وأما أصل إطلاق هذه الكلمة (معتزلة) على هذه الفرقة فيظهر ، إنه كان إطلاقاً طائفاً . كأي تسمية طائفة ، لا تشعر بمدح ولا ذم ، ثم أصبحت صفة ذم بعد أن أظهر المعتزلة أبغاثهم التي تتعلق بالقضاء والقدر ، والذات والصفات ، ثم دقتة القول بخلق القرآن . وهذه هي المسألة الوحيدة - في رأيي - التي جعلت المسلمين يكرهون المعتزلة ، وينفرون من مبادئهم . وآرائهم ، وينقمون عليها . وساعد على هذا تحديهم الفقهاء والمحدثين ، ولا شك أن هؤلاء وأولئك قداسة في نفوس العامة ، لأنهم هم المحافظون وحدهم على التراث النبوي - في نظرهم - والقائمون على الدهوة للتمسك بما كان عليه الرسول وأصحابه ، ثم سلف المسلمين . وإلا فإننا - حين نقرأ تاريخ المعتزلة خصوصاً الأوائل منهم كواصل بن عطاء ، وعمرو بن حبيد ، وعثمان الطويل - وهم رؤوس المعتزلة في عصرهم الأول - نرى إنهم قد قاموا بواجب عظيم نحو الدين الإسلامي ، أو هم الذين كانوا يدفعون هجوم الأمم التي دخلت تحت حوزة الإسلام ولوائه . ولهذا كان أحد مبادئهم أو أصولهم الخمسة ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وكان لهم دفعة محبوبون لأنظار الإسلام لهذا . وإذا كان جماعة أحد مبادئهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فليس من المذموم في شيء أن ينضمهم المسلمون ، زد على هذا أنهم كانوا أهل زهد وتقوى . ورتاء أبي (١) جعفر

(١) هو عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس ، ولد في سنة ٩٥ هـ وأمه أم ولد اسمها سلامة الهجرية ، وكان يسمى قبل الخلافة ، عبد الله الطويل ، توفي سنة ١٥٨ هـ النجوم الزاهرة . ٢٠ ص ٢٢) .

خليفة المسلمين لعمر بن عبيد لا كبر دليل على هذا (١).

إذن هذه الكلمة (المعتزلة) لا تدل في أول إطلاقها لا على مدح ولا على ذم ، كما أنها لا تدل على اتصالها بمبادئ من المبادئ التي كان يقول بها المعتزلة . وليس بالبعيد أن يكون أصل التسمية وأصل إطلاقها على هذه الفرقة الكلمة المشهورة عند المؤرخين وهي قول الحسن البصري « اعتزلنا وأصل أو عمرو ، على اختلاف في الرواية .

وقد لا يكون من المستحسن السك في ربط هذه التسمية بأحد مبادئ المعتزلة ، وأن يختلف العلماء الباحثون في التحليل لهذه التسمية ، وأن يذهب كل واحد منهم إلى رأى في هذا التحليل ، إلى آخر أبحاثهم الطويلة ، وإن كان من الواجب أن لا يفوتنا شكرهم على بذل هذا المجهود العلى ، الذى على الأقل يعتبر ترفاً علمياً عظيماً .

وأخيراً بأى تسمية تسمى هذه الفرقة المعروفة عند المتكلمين بالمعتزلة ؟ أنسميها باسمها المشهور ؟ أم بالأسماء الأخرى التي أطلقها عليها مؤرخو الفرق الدينية ؟

فإن اسمها الذى اشتهرت به هو « المعتزلة » ، وأما الأسماء الأخرى فإنهم تارة يسمونها (العديلة) لقولهم بعدل الله وحكمته ، وأخرى يسمونها (الموحدة) لقولهم (لا قديم مع الله) وهذه هي الأسماء التي ارتضتها لنفسها ، وحكاها مؤرخوا طيقاتهم (٢).

(١) صلى الإله عليك من متوسد قبرا مرت به صلى مران

قبرا تضمن مؤمناً متخشعاً جسد الإله ودان بالقرآن

وإذا الرجال تنازعوا في شبهة فصل الحديث بحجة وبيان

ولو أن هذا الدهر أبى صالحاً أبى لنا عمراً أبا عثمان

(٢) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٣

أما خصومهم ، فإنهم يعبرون عنهم تارة بالقدرية (١) لقولهم بقولهم في إنكار
القدر ، وتارة ، بالجهمية ، (٢) لقولهم برأيه في الصفات وبالمعتزلة أيضاً لاعتزالهم
ما أجمعت عليه الأمة الإسلامية .

وهكذا نجد تضارباً بين كتاب الفرق في اختيار اسم لهذه الفرقة . ولكن يظهر
أن أولى ما تسمى به هذه الفرقة هو المعتزلة ، لاعتزالهم واصل درس أستاذه
الحسن البصري لما أجاب عن مرئسك الكبيرة بأنه في (منزلة بين المنزلتين)
وأخذ يقرر هذا الرأي ويجادل فيه .

(د) طبقات المعتزلة :

لقد حشرت عادة أصحاب كل فرقة من فرق المتكلمين ، أن تهتم في تقريب مذهبها .
من مصدرى العقيدة عند المسلمين . وهما الكتاب ، والسنة ، بالتأسيال له الأدلة
منهما فإذا قرأت عن المشبهة وجدت أنهم يكيدون في استخلاص مذهبهم من
القرآن والحديث — مع أنهم أبعد الفرق الإسلامية في نظري عن كتاب الله وسنة
رسوله — ويبذلون الجهد في جعل الرسول . وأصحابه ، والتابعين ومن بعدهم ، من
متقدمي المسلمين ، من المشبهة (٣) . وما تجده عند كل فرقة نجد عند المعتزلة . فهذا

(١) الفرق بين الفرق لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي المتوفى
اسفرائين سنة ٥٤٢٩ هـ ثم إنه يسمي المعتزلة أيضاً ، مخائيل الخوارج ، لأن الخوارج
لما رأوا أهل الذنوب الخلود في النار سموهم ، كفر ، وحاربهم والمعتزلة . رأيت
لهم الخلود ولم تهمس على تسميتهم ، كفر ، ولا حشرت على قتال فرقة منهم . ٥١ هـ
(٢) الأمانة لأبي الحسن الأشعري ص ٥٥ طبعة حيدرآباد . وهذه تسمية الأشعري
لهم عند كلامه على نفي الصفات .

(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المظلة والجهمية (لابن قيم الجوزية
المتوفى سنة ٥٧٥١ هـ .) كتاب التوحيد وإنهاك صفات الرب (لأبي بكر محمد بن اسحق
ابن خزيمة المتوفى سنة ٥٣١١ هـ .)

ابن المرتضى (١) يستدل لفصلهم من القرآن الكريم والحديث الشريف . ولا يقف عند هذا بل يقسمهم إلى اثني عشرة طبقة (٢) ولقد جعل أول طبقة هي الخلفاء الأربعة وغيرهم ، من صحابة رسول الله ، كعمد الله بن عمر ، وأبي الدرداء ، وأبي ذر الغفاري ، وعادة بن الصامت ، ثم ذكر لكل واحد (٣) كلاماً استنتج منه قوله بالقدر ، كما قالت المعتزلة . ثم يذكر سند مذهبهم منتبهاً به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . أما أنا فلن ألتفت إلى هذا ، وسأسلك إلى تقسيمهم طريق تثقيفهم العلمي ، وحسب ما وصلوا إليه من المسائل العلمية والكلامية ولهذا سأجعلهم ثلاث طبقات ، لا اثني عشرة طبقة ، كما جعلهم ابن المرتضى .

١ - الطبقة الأولى : أوائل المعتزلة كواصل وعمر بن هبيل .

٢ - الطبقة الثانية : أواسط المعتزلة كابي الهذيل والنظام .

٣ - الطبقة الثالثة : أواخر المعتزلة كابي علي الجبائي وابنه أبي هاشم .

(٥) ما أجمع عليه المعتزلة :

لقد امتازت المعتزلة من بين فرق المتكلمين بجرية الرأي ، والاعتماد على العقل ، وعدم التقيد بنصوص القرآن والحديث : بما كان له الأثر العظيم في كثرة اختلافاتهم ، فإنك لا تكاد تجد لهم رأياً قد اتفق عليه اثنان منهم . ولهذا يعاني من يكتب عنهم مشاق صعبة ، في أن يجعل لهم مذهباً موحداً بجمعاً عليه منهم وكان الجدل والخلاف

(١) قال ابن المرتضى في كتابه المنية والامل ، ص ٣ : ويحتجون لفصل الاعتزال بقوله تعالى : واعتزلكم وما تدعون من دون الله ، وبقوله ^{عليه السلام} : ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وانقأها الفئة المعتزلة .

(٢) المنية والامل ص ٧

(٣) المنية والامل ص ١٠

في الرأي ، هو الأصل الذي قام عليه مذهب هذه الفرقة . وإنك لتدهش حين تريد أن تعرف عندهم مسألة من المسائل الكلامية ، من كثرة الاختلافات التي تراها عندهم ، فنبأ بحكي منهم الإمام أبو الحسن الأشعري رأيهم في الباري عز وجل فيقول :

(اختلفت المعتزلة في الباري عز وجل ، هل يقال : إنه لم يزل طالماً بالاجسام ؟ وهل المعلومات معلومات قبل كونها ؟ وهل الأشياء أشياء لم تزل على سبع مقالات : فأجاد كل ذلك قوم ، ومنع كل ذلك قوم ، وأجاد في البعض قوم ومنعه قوم . ثم يقول أيضاً : واختلف الذين قالوا من المعتزلة : إن الله لم يزل طالماً ، قادراً ، حياً ، أهر عالم ، قادر ، حي بنفسه ، أم يعلم ، ؟ وقدره ، وحياته : وما معنى القول : عالم ، قادر حي ؟ فقال أكثر المعتزلة : إن الله عالم ، قادر ، حي بنفسه لا يعلم ، وقدره ، وحياته . وأطلقوا : أن الله عالماً ، بمعنى إنه عالم ، وله قدرة ، بمعنى أنه قادراً ، ولم يطلقوا ذلك على الحياة ، ولم يقولوا : له حياة ، ، ولا قالوا : سمع ولا بصر ، وإنما قالوا : قدرة وعلم ، لأن الله سبحانه أطلق ذلك ، . ثم قال أيضاً ، ومنهم من قال : له علم بمعنى معلوم ، وله قدرة بمعنى مقدور ، ولم يطلقوا غير ذلك . .

وقال أبو الهذيل (١) : « هو عالم يعلم هو هو ، وهو قادر بقدرته هي هو ، وهو حي بحياته هي هو ، كذلك قال في سمعه ، وبصره ، وقدمه ، وعزته ، وعظمته ، وجلاله ، وكبريائه ، وفي سائر صفاته لذاته .

وكان أبو الهذيل يقول : « إذا قلت إن الله عالم ثبت له علماً هو الله وثبت عن الله جهلاً ، ودلت على معلوم كان أو يكون . وإذا قلت قادر ثبت عن الله مجزأ ، وأثبت له قدرة هي الله سبحانه ، ودلت على مقدور وهكذا في الصفات الثبوتية .

(١) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف . ولادته سنة ٥١٢هـ على خلاف فيها ووفاته أيضاً مختلف عليها فقبل سنة ٢٢٦ وقيل سنة ٢٢٧ وقيل سنة ٥٢٣ . (راجع إلى كتابنا أروا ذيل العلاف) .

وكان يقول : دقه وجهه هو هو فوجهه هو هو ، وتفسه مى هو .. ويتأوله ما ذكره الله سبحانه من اليد أم أعمى . وقوله تعالى ، ولتصنع على عيني ، أى على (١) .

وقال عباد (٢) : د هو عالم ، قادر ، حى ، ولا أثبت له علماً ، ولا قدرة ، ولا حياة ولا أثبت سمياً ، ولا أثبت بصراً ، وأقول هو عالم لا يعلم ، وقادر لا بقدرة ، وحى لا بحياة ، وسميع لا بسمع ، .

وكان (عباد) يذكر قول من قال : إنه عالم ، قادر ، حى لنفسه أو لذاته ، وينكر ذكر النفس وذكر الذات ، ويقول : قولى د عالم إثبات اسم لله ، ومعنى علم بمعلوم ، . وقولى د قادر إثبات اسم لله ومعنى علم بمقدورة ، .

وقال ضرار (٣) : د معنى إن الله عالم : ليس بجهل : ومعنى إنه قادر أنه ليس بعاجز ، ومعنى حى ليس بميت ، .

وقال النظام (٤) : معنى قولى (عالم) إثبات ذاته ، ونفى الجهل عنه . ومعنى قولى (قادر) إثبات ذاته ، ونفى العجز عنه . وكذلك سائر صفات الذات على هذا الترتيب .

وكان (النظام) يقول : د إن الصفات للذات إنما اختلفت ، لا اختلاف ما يتفق عنه من العجز ، والموت ، وسائر المتضادات ، من العسى ، والصمم وغير ذلك لا لاختلاف ذلك فى نفسه ، .

(١) إرجع إلى كتابنا (أبو الهذيل العلاف) .

(٢) هو عباد بن سليمان المعتزلى توفى سنة ٢٥٠ هـ .

(٣) هو ضرار بن عمر . يقول أبو الحسين الملقب : إن المجلس كان له بالبصرة قبل أبي الهذيل ليكون إذن فى القرن الثانى الهجرى .

(٤) هو أبو إسحق إبراهيم بن سيار النظام توفى ٢٢١ هـ .

وقال آخرون من المعتزلة : دإنما اختلفت الاسماء ، والصفات ، لاختلاف
الفوائد التي تقع عندها . وذلك أنا إذا قلنا : إن الله عالم ، أفدناك علماً به ، وأنه
خلاف ما لا يجوز أن يعلم ، وأفدناك لكذاب من زعم أنه جاهل ، ودلنا على أن له
معلومات (١) ، اهـ .

فانت ترى أن المعتزلة قد اختلفوا في المسألة الأولى ، وهي هل علم الله بالأجسام
له نهاية ، لانهاء الأجسام المتعلقة بها العلم ؟ أو أنه لا يزال عالماً بها مع انتهائها ؟ وبما
أن علم الله قديم ، وبعض ما يتعلق به علم الله حادث ، فهل هذه المعلومات الحادثة ، التي
تعلق بها العلم القديم تعتبر معلومات قبل كونها ، باعتبارها متعلق علم الله ، أم أنها
لا تعتبر معلومات قبل كونها ؟ وإذا كانت لا تعتبر معلومات قبل كونها . فبأي شيء
تعلق علم الله ؟ وعلى اعتبار أنها معلومات ومتعلق لعلم الله القديم ، هل يستلزم هذا
وجودها في القدم ؟ وإذا ن تكون قديمة لاحادثة . وأيضاً هل للأشياء وجود مستمر
باعتبار تعلق علم الله بها ، وأنها معلومات له فيما لا يزال ؟

وقد ذكر الإمام الأشعري أنهم قد اختلفوا في هذه المسألة على سبع مقالات
فأجاز كل ذلك قوم ، وهو أنه لم يدل عالماً بالأجسام ، وأن المعلومات معلومات قبل
كونها ، وأن الأشياء أشياء لم تول وإن لزمت هذا بقاء الأجسام ، لكونها متعلق علم الله
الباقى ، ولزم أيضاً أن تكون المعلومات موجودة في القدم لهذا ، ولزم بقاء وجود
الأشياء لنفس العلة . ومنع كل ذلك قوم اللوازم التي ذكرت ، لاستلزام الأول عدم
فناء الأجسام ، والثاني قدم المعلومات الحادثة ، والثالث بقاء الأشياء . وأجازه في
البعض قوم ، وهو البعض الذي لا يترتب عليه لوازم باطلة في نظرم وهذا البعض
الذي أجازه قوم منه قوم آخرون .

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤هـ

وكما أنهم اختلفوا في متعلق علم الله أو معلوماته ، التي لها أول ولها نهاية ، وفي الأجسام والأشياء -- على حد تعبيرهم -- والتي شرحناها سابقاً ، فإنهم قد اختلفوا أيضاً في مسألة أخرى ، وهي أننا إذا قلنا : إن الله لم يزل عالماً قادراً حياً ، هل يلزم هذا أن يكون له علم زائد على الذات ؟ وحيلته يكون هناك ذات وصفه ؟ أم ليس هناك إلا ذات ، وهو عالم بنفسه ، وقادر بنفسه ، لا يعلم وقدرة لحياته ؟ وإذا كان الآخر فامعنى الحمل في قولنا : الله عالم قادر حي ؟ للإجابة على هذا قد رأينا أن الأشعري قد حكى عنهم إجابات مختلفة وقد ذكرناها .

ولكن الاختلاف الذي وقع بين المعتزلة ، اختلاف في مسائل تعتبر عندهم فرغية . وقلنا إن سبب هذا هو اعتمادهم على العقل أكثر من النقل ، وشبههم على هذا أن هذه المسائل لم يرد فيها نص من القرآن أو الحديث ، أما المسائل التي ورد فيها نص قاطع من الكتاب أو السنة ، فلم يختلفوا فيها . ومن هذه المسائل المقطوع بها كونوا لهم أصولاً اتفقوا عليها ، وتركوا الحرية لعقولهم فيما بعد هذا ، مع عدم خروجهم على مسائل الأصول التي اتفقوا عليها ، والتي ترجمناها بعنوان : ما أجمع عليه المعتزلة . .

ولقد ذكرت بعض كتب الفرق ، هذه الأصول (١) بمجمل ، وذكرتها بعضها الأخرى مفصلة (٢) ونحب أن نذكرها الآن إجمالاً وتفصيلاً ، لنعرف منها حقيقة معتقد هذه

-
- (١) أما بعض من كتب آراء المعتزلة المجمع عليها عندهم مجمل ، فهو أولاً أبو الحسين الخياط المعتزلي ، المتوفى في النصف الأخير من القرن الثالث الهجري صاحب كتاب : الاتصار ، في ص ٥ وثانياً صاحب كتاب : المنية والامل ، في ص ٦
- (٢) وأما بعض من كتب هذه الآراء مفصلة ، فهو أولاً أبو الحسن الأشعري في كتابه : مقالات الإسلاميين ، ص ١٥٥ ، وثانياً أبو المظفر الاسفريني المتوفى سنة ٤٧١ هـ في كتابه : التبصير في الدين ، ص ٣٧ تحت عنوان : تفصيل مقالات المعتزلة في القدرة وبيان فضائهم .

الفرقة التي ظلمها كثيرون ممن كتبوا في الفرق (١) في حكمهم عليها بالخروج على ما أجمع عليه المسلمون ، وإلزامهم لإياها بلوالم بعيدة عن مدلول كلامها ؛ ورتبوا أيضاً على هذه اللوالم حكماً بالكفر أو بالفسق ؛ مع أن هذه الفرقة قد دافعت عن عقيدة المسلمين أكثر من ثلاثة قرون ، حتى جاء الأشعري وغلجهم على هذه الشهرة ؛ وشنع عليهم من أتى بعده من الإشارة بما كان له أثر في نفوس المسلمين .

ولنذكر أولاً ما أجمع عليه المعتزلة على لسان طالين من علمائهم وهما أبو الحسين الخياط ، في كتابه « الانتصار » (٧) ؛ وابن المرتضى ، في كتابه « المنية والأمل » (٣) .

قال أولها : أما جملة قول المعتزلة الذي يشتمل على جماعتها ، فليس يمكنك حبيبه ، ولا الطعن فيه ، ما كنت مظهراً لدين الإسلام (٤) ، لأن الأمة بأسرها تصدق المعتزلة في أصولها التي تعتقدها ، وتدبّر بها ، وهو أن الله واحد (ليس كثنه شيء) (٥) (لا تدركه الأبصار) (٦) ، ولا تحيط به الأقطار ، وأنه لا يحول ولا يزول ولا يتغير ولا ينتقل وأنه (الأول والآخر والظاهر والباطن) (٧) . وأنه (في السماء له وفي

(١) أمثال أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩ في كتابه « الفرق بين الفرق » ، وأبي المظفر الإسفرايني في كتابه المتقدم .

(٢) الانتصار ص ٥ .

(٣) المنية والأمل ص ٦ .

(٤) يقصد أبو الحسين الخياط بهذا أحمد بن محمد بن يحيى بن اسحق الروندي المتوفى سنة ٢٤٥ هـ على خلاف في وقته ، وهو صاحب كتاب « فضيحة المعتزلة » الذي ألف في الرد عليه أبو الحسين الخياط كتابه « الانتصار » ويقال إن كتاب « الفرق بين الفرق » للبغدادي مقتبس من كتاب « ابن الروندي هذا » .

(٥) الشورى الآية (١١) .

(٦) الأنعام الآية (١٠٢) .

(٧) الحديد الآية (٣) .

الأرض إليه (١). وأنه (أقرب إلينا من جبل الورد). (ما يكون من نجوى
ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو
معهم أينما كانوا) (٢) وأنه القديم وما سواه محدث ، وأنه العدل في أفضائه ، الرحيم
بخلقه ، الناظر لعباده ، وأنه لا يحب الفساد ، (ولا يرضى لعباده الكفر) (٣) ، ولا
يريد ظلاماً للعالمين ، وأن خير الخلق أطوعهم له ، وأنه الصادق في أخباره ، الموفى
بوعده ووعيدته ، وأن الجنة دار المتقين ، والنار دار الفاسقين .

هذا ما حكاه عالم متقدم من علماء المعتزلة . وإذا نظرنا إليه نظر إنصاف وتقدير ،
وجدنا فيه عقيدة صحيحة ، لا تخالف ما أجمع عليه المسلمون ، وأنه استدل على هذه
العقيدة المجمع عليها منهم من القرآن الكريم . ثم من يكذب من المسلمين أن الله سبحانه
واحد ، وأنه ليس كمثل شيء ؟ أما الأول فلأنه لا شريك له ، وأما الثاني فلأنه منزه
عن مشابهته للحوادث . ومن لا يصدق أن الله سبحانه (لا تدركه الأبصار) ،
ويظهر أن المعتزلة لا يريدون من هذه الآية نفى رؤية الله بالأبصار ، وإنما يريدون
منها ما يدل عليه ظاهرها ، وهو أن الله لا يقيط به الأبصار ، ولا تأتي على كنهه ،
ويظهر أن هذا هو المقصود من هذه الآية السكينة بدليل قوله تعالى (وهو يدرك
الأبصار) ؛ فليس المراد هنا بإدراك الأبصار هو رؤيتها ، وإلا لافق المراد ، إذ
المراد هو الاستدلال على قدرة الخالق وعجز المخلوقين لهذا هو يدرك الأبصار ،
ويعرف كنهها ، وحقيقتها ، لأنه خالقها ، وأما هو سبحانه فهو مدرك من خلقه .
ولسكن الأشاعرة يحملون كلام المعتزلة في هذا على نفى الرؤية التي وردت في الحديث
الذي يحتجون به على المعتزلة .

(١) الزخرف الآية (٨٤)

(٢) المجادلة الآية (٨)

(٣) سورة الزمر الآية (٧)

وأيضاً من يخالف المعتزلة من المسلمين في أن الله سبحانه ، لا تحيط به الأقطار ،
لأنه منزّه عن المكان ، ومن تنزه عن المكان ، لا تحيط به الأقطار ، وإنه يستحيل
عليه التحول ، والتغير ، والزوال ، والانتقال ، لأن هذه صفات الحوادث ولا يصح
أن يتصف الإله بما تنصف به الحوادث ، وإلا كان حادثاً مثلها ، وهذا محال . إذن
لا يتحول ولا يتغير . . . وأيضاً هو الأول والآخر والظاهر والباطن كما ذكر هذا
القرآن الكريم . كما إن القرآن قد ذكر أن الله سبحانه في السماء إله وفي الأرض إله .
ثم يكذب أن الله أقرب إلينا من حبل الوريد ؛ ولقد ذكر هذا القرآن أيضاً (ما يكون
من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم الخ) . ثم ذكر أن الله قديم وما سواه محدث .
وسرى أن الأشاعرة ألزموا المعتزلة بقولهم بقدم (١) العالم . ثم من من المسلمين
يقدر أن ينكر إن الله سبحانه عدل في قضائه ، وأنه سيجازي المحسن على إحسانه ،
وسيعاقب المسيء على إساءته (أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين
آمَنُوا وحملُوا الصالحات سواء بحيامم وعماهم سواء ما يحكمون) (٢) ولو لم يعتقد الخاص
هذا ويعملوا بمقتضاه ، لبطلت الشرائع ، وذهبت حكمة التكليف ، حيث يسوى
بين المحسن والمسيء والمطيع والمعاصي ، والهار والفاجر ، والصالح والطالح . ومن منهم
يقدر أن يخالف في هذا ويدعى خلاف ما أجمعت عليه المعتزلة وهو أن الله لا يجب
الفساد . ومن يكذب ما ثبت بالقرآن من الله سبحانه (لا يرضى لعباده الكفر) (٣) .
إذن ما أجمع عليه المعتزلة ، كما حكاه أبو الحسين الخياط ، لا يخالف ما أجمع عليه
المسلمون ؛ وأنه عقيدة صحيحة ، مصدرها القرآن .

(١) قال صاحب كتاب التنبيه ، ص ٣٧ : ويقولون إن هذه الصفات ، أي
صفات الأشياء الموجودة ، كلها متعلقة قبل الوجود ، وإذا وجد لم يرد في صفاته
شيء ، بل هو الجوهر ، والعرض ، والسواد ، في حال الوجود على حقائقها المتحققة
في حال العدم ، وهذا منهم تصريح بقدم العالم . ٥١ .
(٢) سورة الجاثية الآية ٢١ .

وأما المسائل الأخرى التي لم ينص عليها في القرآن ، والتي كفرهم بها مخالفوهم ، فإن مصدرها هو أن تفكيرهم العلي فيها غير مقيد بنص من كتاب ولا سنة ، حيث لم يرد فيها نص قطعي يخالف ما ذهبوا إليه . وهذا سر كثرة آرائهم في هذه المسائل ، لأن كل واحد منهم كان يعتمد على عقله فيها . ولولا هذا ما كان للمسلمين هذه الثروة العلمية ، ولا هذا التراث الكلامي . وإذا كان خلافهم مع أنفسهم ، أو مع غيرهم على مسائل غير قطعية ، ولم تعرف من الدين بالضرورة ، فلا يصح الحكم عليهم بتكفير أو تفسيق ، كما سنرى هذا عند حكاية آرائهم ، أو فضائهم ، كما يظهر كتاب الفرق من الأشاعرة كالاسفرايين والبغدادى والشهرستانى .

وأما الثانى : فهو المهدي الدين ، أحمد بن يحيى المرتضى . وقد ذكر إجماع المعتزلة على آراء أخرى ، غير التي ذكرها أبو الحسين الخياط . لهذا أردنا ذكرها حتى يخرج لنا مما صرورة تقريبية . لما أجمعت عليه فرقة المعتزلة من الآراء الكلامية وهنا يمكن لنا أن نحكم على هذه الآراء الحكم الذي يناسبها ، والذي يكون بعيداً عن التعصب لفرقة دون أخرى .

قال ابن المرتضى في كتابه : المنية والأمل (١) :

وأما ما أجمعوا عليه فقد أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثاً ، قديماً ، قادراً طاملاً ، حياً لا لمات ، ليس بجسم ؛ ولا عرض ، ولا جوهر ، غنياً ، واحداً ، لا يدرك بماسة ، مدلاً ، حكماً ، لا يفعل القبيح ، ولا يريد ، كلف تعريضاً للشواب ، وممكن من الفعل ، وراح العلة ، ولا بد من الجزاء . وعلى وجوب البعثة حيث حسنت ، ولا بد للرسول صلى الله عليه وآله وسلم من مخرج جديد ، أو إحياء مندرس ، أو فائدة لم تحصل من فقهه . وأن آخر الأنبياء محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، والقرآن معجزة له .

وأن الإيمان قول ، ومعرفة ، وعمل . وأن المؤمن من أهل الجنة . وعلى المنزلة بين المنزلتين ، وهو أن الفاسق لا يسمى مؤمناً ولا كافراً (١) وأجمعوا على أن فعل العبد غير مخلوق فيه . وأجمعوا على تولي الصحابة (٢) وأجمعوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اهـ .

إن هذه الآراء التي ذكرها صاحب المنية والامل للمنزلة ، والتي أجمعت عليها ، لا أظن أن مسلماً يخالفها ؛ ولا يصح تكذيبها ، ولا إنكارها ؛ ولا تكفيرهم بها . إن مبدأهم الأول : هو أن للعالم محدثاً قديماً ؛ ولذا إن يكون العالم عندهم حادثاً لا قديماً - مع أننا سنرى أن خصومهم يلزمونهم بقدم العالم - وأن محدث العالم ، قادر عالم ، حي ، لكن هذه الصفات ذاتية له ؛ أي أنه عالم بذاته ، قادر بذاته ، حي بذاته على الخلاف المشهور بينهم في كيفية نبوت الصفات الذاتية له ، وعلى تأويل الحمل الذي عبر به القرآن الكريم (٣) ولهذا هم يقولون إن الله عالم ، قادر ، حي لا لمعان . إذن هذا الحمل لا يستلزم معنى رائداً هو مبدأ الاشتقاق ، وأن هذا المبدأ أمر رائد على الذات . وإنما الذات باعتبار أن الأشياء منكشفة لها ، يحمل عليها العلم ويقال : الله عالم ، وباعتبار أن الأشياء مقدورة لها بحمل عليها القدرة ويقال : الله قادر ، وهكذا . ثم أن تفهيم الجسمة ، والعرضية والجوهرية من مبادئهم التي أجمعوا عليها هل يخالف في هذا أحد من المسلمين إلا بعض المشبهة كما سنبينه بالتفصيل إن شاء الله . عند الكلام عليهم ، وهل يخالف هذا عقيدة المسلمين الصحيحة .

-
- (١) هناك طائفة منهم ترى ما يراه المرجئة في الإيمان ، وهو أن العمل ليس جزءاً منه ، كما أنها ترى أن الفاسق ليس في منزلة أبين الإيمان والكفر بل هو مؤمن .
(٢) وليكنهم اختلفوا في شأن بعد الأحداث ، فأكثرهم مولاه ، وغير الأكثر يرى منه ، كما أن أكثرهم على الهداية من معاوية ، وعمر بن العاص .
(٣) راجع ما تقدم فيما ذكره الأشعري في مقالاته من اختلافهم في هذا الحمل وتأويله وهل هذا الحمل يستلزم مبدءاً له يصح أن يكون صفة لله .

ثم لانهم أيضا اتفقوا على وصف الإله سبحانه بأنه غنى وأنه واحد . وأن مباالغتهم في وحدانية الله جعلتهم ينفون أن يكون لله صفات زائدة على ذاته ، مع ثبوت ما يترتب على كل صفة من الكمال الذاتي لله من غير اثبات هذا الأمر الزائد وهذا - في رأي - أنبياء كمال الذي يثبت له الأشاعرة ، بواسطة صفات زائدة على الذات ، قياساً على ما نراه في المخلوقات من أن مصدر كل كمال أمر زائد على الذات . ولا ينفع الأشاعرة قولهم ان الإله سبحانه هو الذي أوجب صفاته لنفسه إيجاباً ذاتياً بخلاف المخلوقات ، لأن هذا فضلاً عن كونه أقل من الكمال الذي يكون بالذات فإنه يجرم الى القول بأن هناك ما يصدر عنه سبحانه بطريق الإيجاب ، وهذا المورد وقد طابره على الفلاسفة . فأحد أمرين :

أما أن يلتزم الأشاعرة القول بحدوث أشياء عن الله بطريق الإيجاب حتى لا يكون الله سبحانه قد خلا وقتاً من الأوقات من صفات الكمال أو تكون متأخرة في وجودها عن الله فلا تكون قديمة مثله وهذا يؤدي الى خلوه سبحانه وقتاً من الأوقات من صفات الكمال مع كونه حادثة أيضاً وهذا أشد بطلاناً من الأول .

لهذا رأى المنزلة أن يكرن الله سبحانه طالما قادراً من غير شيء زائد على الذات هما العلم والقدر مثلاً وان كان بعض (١) الناس قد فهم من نفي صفات زائدة على الذات اثبات ضيقه كالجهل والعجز تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

على أن الكلام - في رأي - في الصفات كلام في غير ما كلفنا به لأن القرآن صرح عن الإله سبحانه تعبيراً بجملة في أعلى صور الكمال وهو أنه عالم قادر سميع الخ . فليتنا أن نقف عند هذا الحد في الاعتقاد ولا نذهب إلى ما وراء هذا من كون هذا لتعبر يستلزم وصفاً زائداً أو لا يستلزم .

(١) سئى هذا عند صاحب التبصير في ذكره لأراء المنزلة المجتمع عليها عندهم أو فضاءهم - على حد تعبيره - وهذا يبين لنا قدر تحمل مؤرخى الفرق الكلامية على طائفة المنزلة وإن كنا لا ننكر أن لهم دلالات وإسناد لا تؤدي الى تسخيرهم .

قالوا جب هو اعتقاد الكمال لله فقط والوقوف عند حد ما خبر به القرآن. وهذا ما كان عليه الرسول عليه السلام وأصحابه وسلف المسلمين من بعده .

وبما أجمعوا عليه أنه لا يدرك بهاسة لأنه ليس جسماً ولا عرضاً ولا جوهرًا كما قالوا .

وكذا أجمعوا على أن الله عدل ومعنى هذا عندم أن الله لا يحب الفساد ، ولا يخلق أعمال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدره التي جعلها لهم وخلقها فيهم ، وأنه لم يأمر إلا بما أراد . ولم ينه إلا عما كره ، وأنه ولي كل حسنة أمر بها ، برىء من كل سيئة نهي عنها ، لم يكلفهم ما لا يطيقون ، ولا أراد منهم ما لا يتدرون عليه . وأن أحداً لا يقدر على قبض ولا بسط إلا بقدره الله التي أعطاهم إياها . وهو المالك لها دونهم ، يفتيها إذا شاء ويبقيها إذا شاء ، ولو شاء لجهد الخلق على طاعته . ومنعهم اضطراباً من مصيئته ، وإمكان على ذلك قادراً ، غير أنه لا يفعل ، إذ كان في ذلك رفع للمحنة ، وإزالة للهلوى (١) .

وكان من أثر وصف الله سبحانه بالعدل قولهم بأن العبد مختار في أفعاله لكنه لا يفعل أفعاله إلا بالقدره التي خلقها الله له . ولقد أراد المعتزلة بهذا تصحيح التكليف لأن الله لو كلف العبد ولم يعطه القدرة على إتيان ما كلفه به لكان ظالماً والظلم بل لإرادته على الله محال فكان الإرادة أو الاختيار الذي للعبد على رأى المعتزلة ليس اختياراً مطلقاً حتى إذا قصد إلى أى شيء - ولو كان بما خص الله به سبحانه نفسه - يريد أن يفعله لفعله . كلا : إن المعتزلة لا يريدون بوصف العبد بقدرته على أفعاله واختياره في إتيانها هذا . وإلا كان منهم هذا شركاً ، وهم أبعد الناس عن هذا وأبغضهم

(١) مروج الذهب للمسعودي ج ٣ . ص ١٥٣ . وهو أبو الحسن علي بن الحسين

ابن علي المسعودي المؤرخ الشهير المتوفى عام ٢٤٦ هـ .

(هـ - الفرق الإسلامية)

في الذهاب إلى التوحيد المطلق . ولهذا يسمون بأهل « التوحيد والعدل » ، مع أن
الاشارة يذهبون برأيهم إلى غير ما يريدون ويلزمونهم بـ « لوازم » يكفرونهم بها . وهم
ما أرادوا ما قصده الاشاعة وإنما أرادوا فقط تصحيح التكليف . ولهذا جعلوا القدرة
— التي يفعل بها العبد — مخلوقة لله وعلوكة له وإن شاء أن يسلبها من العبد سلبها . وهل
إذا أعطى الله الشمس القدرة على الإضاءة والماء قوة الإرواء . والأرض الصلاحية
للإنبات ، يقال إنها شريكه في أداء ما تؤديه من الإضاءة والإرواء والإنبات ؟
أظن لا . وذلك أن الله هو الذي خلقها لتكون هكذا ولو شاء لسلبها ما أعطاه
فكذلك الإنسان خلقه الله وأعطاه قدرة محدودة وفي حدود هذه القدرة كلفه . إذ
هو عدل وهو حكيم .

وتصحيحاً للتكليف أيضاً أجمع المعنوية على أنه لا بد من الجزاء وهذا تحقيق لمبدأ
الوعد والوعيد عند عدم ولا بد أن يلاقى المحسن ثواب إحسانه والمسيء جزاء إساءته .
وأن تكليف الله لعباده لم يكن لأجل دفع يعود عليه ولا لدفع ضرر عنه وإنما هو
لأجل منفعة العباد وإثابتهم على ما كلفهم به وهذا هو معنى قولهم « كلف تعريضاً
لثواب » . ولما كان التكليف لفهمهم وإثابتهم على القيام به ، أعطاهم الأسباب التي
تساعد على الإتيان بما كلفهم به ، وأزال عنهم العال التي تمنعهم من تحقيقه وهذا
معنى قولهم « ومكن من الفعل وزاح العلة » . ولما كان الله سبحانه رحيماً بعباده
رؤفا بهم ومحباً لخدمهم أرسل لهم رسلاً ليبينوا لهم طريق الخير من الشر ، ولما كان
لإرسال الرسل لهذا حسناً والله لا يفعل إلا الحسن أوجبوا إثم الرسل . وليس معنى
هذا أن موجباً أوجب هذا على الله وإنما هو الذي أوجبه على نفسه تحقيقاً لوصف
الخير الذي لا يتخلف عنه . ولما كانت مهمة الرسل بيان الخير من الشر للناس فإنهم
أوجبوا أن عمل الرسول إما أن يكون الإيمان بشرع جديد يتناسب مع استعداد من
أرسل إليهم لإصلاح حالهم ، وإما أن يحيي فيهم قوماً قد اندرس إذا كانت حالتهم

تصلح بهذا المفسر ، وإما أن يصيب إلى تشريع قديم بعض ما لا بد منه لإصلاح من أرسل إليهم حيث يكون قد وجد عندهم من المقتضيات ما لا يكون موجوداً عند غهم . وإنما كان هذا لأن الرسول إن لم يأت بما يصلح من أرسل إليهم لكان إرساله حبساً والعبث على الله محال .

لقد عول المعتزلة على العمل كثيراً ، والعمل عندهم له شأن ، لأنه لا قيمة للتكايف إذا لم يتم بها من كلفوا بأدائها لهذا جعلوا الإيمان دقلاً ومعرفة وحلاً . فالقول لا بد منه حتى يكون كالبيان والاعتراف لما في القلب ولا يمكن أن يميز بين المؤمن وغيره إلا بالنطق باللسان . والمعرفة عندهم جزء من الإيمان فلا يصح التقليد فيه . وإن جعل المعرفة ركناً من الإيمان كان له تأثير كبير في اهتمام المعتزلة بالابحاث العقلية . ويهوز أن جعلهم المعرفة ركناً من الإيمان هو السبب أيضاً في كثرة اختلافاتهم حيث إن كل واحد منهم لم يكتف بتقليد الآخر فيما يقول وإنما بحثوا وجادلوا ليصل الواحد منهم إلى درجة من المعرفة تصح أن تكون معتقداً وتحقق له أحد أركان الإيمان .

ولا يقل العمل عندهم في تحقيق الإيمان من الركنين الآخرين وهما القول والمعرفة إلا أن ترك العمل لا يجعل الإنسان كافراً مطلقاً كما سبأني هذا عند الخوارج - إن شاء الله - وإنما يجعله قاسفاً وهذا أصل قولهم بالمنزلة بين المنزلتين . فهو ليس كافراً مطلقاً لأنه متصف بالقول والمعرفة اللذين هما جزءا الإيمان عندهم كما أنه ليس مؤمناً مطلقاً لأنه لم يحقق جزء الإيمان الثالث وهو العمل فهو لهذا لم ينزل إلى درجة الكفر المطلق ولم يصل إلى درجة الإيمان المطلق . وما أجرى المسلمين في هذا الزمن الذي تركوا فيه العمل بدينهم أن يعتنقوا هذا المبدأ حتى تتخلص من كثيرين هم حمل ثقل على المؤمنين وهم ليسوا بالمؤمنين وليسوا من الإيمان وثقوا ، لأن لا أفهم معنى الإيمان بمحمد وأنه رسول جاء بأعمال ثم لا أعمل بما جاء به مما كلفني بأدائه

قال إيمان به محمد ورسالاته يستلزم العمل بما أوجبه على من تكاليف وإلا أصبح الإيمان جسماً بلا روح ، وتقلص إلى نطق باللسان خال من الحياة وتهذيب النفس ، ولا يكون له تأثير على الروح وإصلاح الشر في الإنسان ، وتنمية الخير فيه ، وما جاءت الشرائع إلا لهذا ، وما كانت الرسالات إلا لإصلاح الفاسد من الإنسانية ولا يكون هذا إلا بالعمل . إذن العمل لا بد منه في تحقيق الإيمان بالرسالات وبدون العمل يفهم هذا الإيمان . أبعده هذا الذي ذكر يمكن لإنسان أن يعيب المعتزلة ويمنع عليهم؟ وإسكن بالرغم من هذا فإننا قد رأينا أن بعض كتاب الفرق بل أغلوبيهم من الأشاعرة قد شنعوا على هذه الفرقة التي جعلت من مبادئها التي لا بد منها للمعتزلي ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فقوم جعلوا من شروط المعتزلي أن يكون أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر يستحقون من طائفة من المسلمين يعتدون عندهم أنهم أصحاب القول الفصل في معتقدات المسلمين - وهم الأشاعرة - أن يقولوا عنهم إنهم كفرة أو فسقة أو يهدون عن آرائهم بالفضائح . وسنورد هنا بعض ما كتبه أحد الأشاعرة (١) بعنوان فضائح المعتزلة ليقين لنا تحامل الأشاعرة على هذه الطائفة .

١ - قال أبو المظفر (٢) : فما اتفق عليه جميعهم من مساوي فضائلهم ، فقيم صفات الباري جل جلاله حق قالوا : إنه ليس له سبحانه علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا بقاء وإنه لم يكن له في الأول كلام ولا إرادة ولم يكن له في الأول اسم ولا صفة ، لأن الصفة عندهم هي وصف الواصف ولم يكن في الأول واصل . والاسم عندهم التسمية . ولم يكن في الأول مسم إذ لم يكن له كلام في الأول عند

(١) هو أبو المظفر الأسفراييني المتوفى سنة ٤٧١ صاحب كتاب التبصير في الدين ، وهو في مثل عبد القادر بن طاهر البغدادى المتوفى سنة ٤٢٩ وصاحب كتاب الفرق بين الفرق ، الذي يهد عن أقوال المعتزلة دائماً بقوله : ومن فضائلهم كذا وكذا .

(٢) كتاب التبصير ص ٢٧ وما بعدها .

وهذا يوجب أن لا يكون لمعبودهم اسم ولا صفة . بعد أن قرر صاحب التبصير رأى
للمعتزلة في صانع العالم على حسب ما فهم من كلامهم قال : وهذا قولهم في صانع العالم ،
وبديهة العقل تقتضى فساد لإحاطة العلم باستحالة كون من لا علم له ، ولا قدرة له ،
ولا سمع له ، ولا بصر له ، صانعاً للعالم ، ومدبراً للخليفة . .

وانت قد علمت رأيهم في مسألة صفات الله وأنهم لا يريدون منها ما أراد
الاسفرايين من الله سبحانه لا يكون عالماً ولا قادراً الخ . وإنما هم يثبتون مقتضيات
هذه الصفات وآثارها لذات ، وأن الذات عديم هي العالمة والقادرة الخ ولكن
لا بشيء رائد على الذات يسمى العلم والقدرة مثلاً . فاقه سبحانه عديم عالم قادراً ومدبر
للعالم ولكن بذاته لا بصفة كما يريد الاسفرايين ولا يلزم من نفي المعنى الزائد أن
لا يكون الله عالماً وقادراً إلى آخره .

٢ - ثم قال (١) : وما انفق جميعهم غير الصالحين من فضائلهم قولهم : إن المدوم
فيهم قالوا إن الجوهر قبل وجوده جوهر ، والعرض عرض والسواد اسود ، والبياض
بياض . . . ثم قال : وهذا منهم تصريح بقدم العالم ومن كان قوله في الصانع على
ما وصفناه ، وفي الصفة على ما ذكرناه لم يبق له اعتقاد صحيح ، ولم يكن دعواه في
التلبس بالديانة إلا تلبساً منه على أهل الديانة ليسلم من سيوف المسلمين المسلطة عليهم
إلى يوم القيامة .

الحق أن المعتزلة لم يصرحوا بما حكاه عنهم صاحب التبصير ، وإنما هم أثاروا
مسألة وهي قولهم : هل يقال إن الله لم يزل عالماً بالأجسام ؟ وهل المعلومات معلومات
قبل كونها ؟ وهل الأشياء أشباه لم تزل ؟ . .

وهذه المسألة قد اختلفوا فيها كما قال الأشعري (٢) . على سبع مقالات . وقد

(١) التبصير للاسفرايين ص ٢٧

(٢) مقالات الاسلاميين للأشعري ص ١٥٨

شرحناها فيما تقدم - عند الكلام على اختلافات المعتزلة - وأنهم تكلموا في هذا فقط ليتعرفوا مدى علم الله بها وهل كان لها كون قبل كونها باعتبارها معلومات قد أم لا ولكن لم يقل أحد منهم يقدمها حتى يلزمهم القول بتقديم العالم بل بما أجمعوا عليه أن الله قديم ، وأن العالم حادث ، وبما لغتهم في وصف الإله بالقدم وأنه مختص بهذا الوصف لم يجهلهم يقولون بصفات حتى لا يشترك شيء مع الإله سبحانه في وصف القدم ولو كان صفة من صفاته . أبعد هذا يقال إنهم يقولون يقدم العالم ؟

ثم قال الاسفريني (١) : : وما انفقوا عليه قولهم : إن أفعال العباد مخلوقة لهم ، وأن كل واحد منهم ومن جملة الحيوانات كالبقرة والبعوض والنملة أو النحلة والدودة والسحرة خالق خلق أفعاله . وليس البار خالقاً لأفعاله ، ولا قادراً على شيء من أعمالهم ، وأنه قط لا يقدر على شيء مما يفعله الحيوانات كلها . ففعل الذباب والبقرة والجراة أفعالا هي خالقة لها ، وليس الهادي سبحانه قادراً عليها ، فأنبتوا خالقين لا يحصرون ولا يحصرون

إن من يقرأ هذا الكلام من غير أن يعرف شيئاً عن المعتزلة وعن أصل تقريرهم لهذا المبدأ يعتقد كما اعتقد صاحب «التبصر» أن هذه الفرقة ليست فقط قاسقة بل هي مشركة أشركت خالقين مع الله سبحانه ، وليس الأمر كذلك وإنما كان غرض المعتزلة من تقرير هذا المبدأ هو إبطال قول من يدعون الجهر المطلق للإنسان وأن الإنسان عديم كالريشة في مهب الريح يريدون بهذا التحال من التكالييف والتخلص من المسؤولية ، فرد المعتزلة عليهم تقرير أن الإنسان قادر على أفعاله بقدره خالقها الله فيه ، وأن الله قادر على سلب العبد هذه القدرة متى شاء ، ولكن لم يسلبها إياه لأنه عدل ، والعدل لا يكلف الناس فرق ما يطبقونه ، وإنما كلفهم وأعطاهم قدرة على العمل في حدود هذه التكالييف ، وليس يريد المعتزلة بقولهم إن العبد قادر على أفعال نفسه أنه قدرة

(١) التبصر ص ٢٨

مطلقة تقدر على كل شيء وأنه يبلغ بهادرجة الألوهية حتى يكون الإنسان بل الذباب والخشرات شريكاً له في صفة الخلق ، كلا ، إن المعتزلة ما أرادوا كما قلنا بهذا المبدأ إلا تصحيح التكاليف وتقرير مبدأ المسؤولية الإنسانية . ولهذا جرحهم هذا المبدأ إلى أن الوعد والوعيد والمجازاة لا بد منها في الدار الآخرة .

إذن ما ذهب إليه صاحب التبصير من أن المعتزلة يمتطون المخلوقات صفة الخالقية والزامه لإبام بما ألزمهم به غير صحيح .

ثم قال (١) : وما اتفقوا عليه من فضائعهم قولهم : إن العبد لا يحصل له صفة الإيمان حتى يعلم جميع ما هو شرط في اعتقاده ، ويبلغ في معرفته درجة علمائهم كآبي الهذيل والنظام وغيرهما ، ويقدرفيه على تقرير الدلالة ويتمكن من المناظرة والمجادلة ، ومن لم يبلغ تلك الدرجة كان كافراً لا يحكم له بالإيمان ولهذا حكموا بالكفر على جميع عوام المسلمين . ولذلك زعموا أن علماء مخالفيفهم كفره كلهم ، وكفرو كل فريق منهم جميع فرقهم . وهذا يوجب أن لا يكون عند كل واحد منهم مؤمن سواء ، وأن يكون منفرداً بدخول الجنة مع ما ورد من الأخبار في كثرة أهل الجنة ، ولاجل هذه المقالة قال علماء أهل الحق وأئمتهم إن المعتزلي بالتقليد كافر بالاجماع .

لقد سبق أن بينا الإيمان عند المعتزلة — وأنه معرفة وقول وعمل — ولا بد لتحقيق الإيمان من هذه الثلاثة ، فهم قد اشترطوا المعرفة في الإيمان وهي المعرفة التي لا يتحقق الإيمان إلا بها كالمعلم بوجود الله وأنه أرسل رسلاً وأنه لا بد من الجراء فالإيمان مندم لا يكون صحيحاً إلا بمعرفة المؤمن به معرفة حقيقية لا تقليدية ولا يمكن لم يربدوا بهذا الشخص لا بد أن يعرف — لتحقيق إيمانه — ما ليس له دخل في تحقيق الإيمان وأنه لا بد أن يساوى في المعرفة ليحقق هذا الإيمان أبا الهذيل أو النظام أو الخواص من علمائهم ؟ كلا .

الحق أن الإيمان المعلوم عليه عندم هو الإيمان الذي يكون مصدره المعرفة الصحيحة والاقتناع من دليل ، وأما الإيمان التقليدي فلا قيمة له لأنه في الحقيقة لا يكون إيماناً . والواقع أن كل مؤمن لا يخلو من مقدار من المعرفة يبلغ به درجة الادغان والایقان لأن معنى الإيمان هو هذا . ولكن الخلاف بين الناس في تفصيل الأدلة وإجمالها فالعامة لإيمانهم مؤسس على الدليل الإجمالي وهم بهذا يعتبرون طرفين ومؤمنين . فمعجزهم عن صياغة الدليل لا عن المعرفة الموصلة للإيمان ، لكن تفصيل الأدلة وصياغتها فهذا واجب العلماء وأما الاكتفاء في الإيمان بالتقليد ، فهذا باطل ولا يسمى إيماناً . وإذن المعتزلة محقون في اشتراطهم المعرفة في الإيمان ولكن الاسفرائيني يريد أن يلزمهم بشيء لم يلتزموه ولم يذهبوا إليه .

هذا بعض ما أجمعت عليه المعتزلة ذكرنا بعضه لبعض علمائهم وذكرنا طرقاً منه لعالم أشعري لتبين الفرق بين ما يكتبه معتزلي عن معتزلي وأشعري عن معتزلي حتى تأخذ أقوال هؤلاء المؤرخين للفرق بحرص واحتياط وحتى لا تقع فيما وقعوا فيه ونخضع بما خدموا به .

وسنتكلم بعد هذا بعض أفراد المعتزلة الذين يمثلون طبقاتهم التي سبق أن أشرنا إليها . لأننا قلنا إن المعتزلة لكثرة الخلافات بينهم في المسائل الفرعية من جهة ، وحرمتهم في التفكير من جهة أخرى جعل مذهبهم يتطور تطوراً محسوساً ، فإن من يقرأ لهم جهد فرداً مدرساً بين آراء المتقدمين منهم والمتأخرين وهذا ما جعلنا نقسمهم إلى طبقات كما سبق :

وسبدأ بالكلام أولاً على رئيس فرقهم ورأسها وأصل شجرتها ومهدا غرسها وهو : واصل بن مطاء . .

الفصل الثالث

الطبقة الأولى من المعتزلة

(١) واصل بن عطاء :

أقد سبق أن قلت إننى سأسلك طريقاً غداً الطريق الذى ذهب إليه صاحب (١) كتاب «المنية والأمل» ، فى تقسيمه المعتزلة إلى اثنتى عشرة طبقة ، وإننى سأجعلهم ثلاث طبقات ، وسيكون أساس تقسيمى هذا هو منقسمهم فى التفكيك ، وطرق استدلالهم ، والمعارف التى تأثروا بها أو أثرت فى مبادئهم وآرائهم الكلامية .

ولما كان هذا أساس تقسيمى فإننى انتهيت إلى جعل طبقاتهم ثلاثاً لا اثنتى عشرة طبقة . وأيضاً كانت نتيجة هذا جعل واصل وأصحابه الطبقة الأولى . ولما كان واصل وصاحبه عمرو بن عبيد أشهرهما أخذتهما ليكونا عنوانين على هذه الطبقة ، ويمثلان لأرائهما . وأذكر الآن أننا لا دلنا فى مصر (بنى أمية) لأن المؤرخين يكادون أن يجمعوا على أن واصلاً وعمراً ولدا سنة ثمانين من الهجرة وأن واصلاً توفى سنة إحدى وثلاثين ومائة (٢) : وأما عمرو بن عبيد فإنه توفى سنة ثلاث وأربعين ومائة فيكون قد أدرك جزءاً من أوائل مصر بنى العباس : ولكنه على كل حال قد عاش أكثر أيامه فى مصر (بنى أمية مع صاحبه فى المذهب وصهره واصل بن عطاء) :

(١) هو المهدي لدين أحمد بن يحيى بن المرتضى .

(٢) يقول ابن خلكان إنه توفى سنة ثمانين ومائة من الهجرة . (٢ ج ص ٢٢٥ من

كتاب تاريخ وفيات الأعيان) وبناء على هذا يكون واصل أدرك دولة بنى العباس ، لكن هذا يخالف المفهوم وهو أنه توفى سنة إحدى وأربعين ومائة من الهجرة التى توافق سنة ٧٤٨ م فيكون قد توفى قبل سقوط الدولة الأموية بعام .

لهذا جعلت الطبقة الأولى من المعتزلة تابعة لعصر (بنى أمية) .
أما واصل بن عطاء فيكاد المؤرخون أن يجمعوا على أنه شيخ المعتزلة ورئيسهم
وأنه أول من لقب بالمعتزلي (١) ، وأنه الذي أسس مذهبهم ودافع عن المبادئ التي
كرونها لهم مذهباً كلامياً خاصاً بهم :

١ - مولده :

ولقد كان مولد واصل بالمدينة سنة ثمانين من الهجرة ، ولقد ولد على الرق ونشأ
أيضاً وهو مولى ، قيل مولى لبني ضبة ، وقيل لبني غزوم (٢) .
اسكن لم يذكر لنا المؤرخون أنه بنى على الرق أو صار حراً ، وإذا بقي على الرق
فكيف تفرغ للدرس والتحصيل حتى صار صاحب مذهب كلامي ؟ اللهم إلا أن يكون
المسلمون في أول أمرهم كانوا يعطون مواليم الحرية المطلقة في تحصيل العلوم (٣) ،
ولم يمنعهم الرق من أن يكونوا حملة لواء العلم في (٤) الإسلام كما أن العرب كانوا حملة

(١) يذهب ابن المرتضى في كتابه (المنية والأمل) إلى أن واصل في الطبقة الرابعة
من طبقات المعتزلة ، وإن أول طبقة عندهم هم الخلفاء الأربعة إذ لا يكون واصل
عنده أول المعتزلة (المنية والأمل من ص ٧ - ١٧) .

(٢) يروى أن المرتضى أنه مولى لبني هاشم (المنية والأمل ص ١٧) ويظهر أنه يريد
بهذا تشريفه وأنه تعلم منه مبادئ الاعتزال كما ذكر هذا في سند مذهب المعتزلة .

(٣) يروى أن مكرمه كان مولى ابن عباس فأت ابن عباس وعكرمة يزال عبداً
فباعه علي بن عبد الله بن عباس إلى خالد بن يزيد بن معاوية بأربعة آلاف دينار فأتى
عكرمة طلياً فقال له : ما خير لك بعت علم أبيك بأربعة آلاف دينار ؟ فاستقاله ،
فأقاله وأعتقه . (المعارف لله بن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ٢٧٦ هـ ص ٢٠١) .

(٤) ونما يروى في هذا ما حكاه صاحب (العقد الفريد) : أن ابن ليلى قال له عيسى
ابن موسى - وكان ههنا شديد العصية - : ومن كان فقيه المراق ؟ قلت : الحسن
ابن أبي الحسن ، قال ثم من ؟ قلت : محمد بن سيرين ، قال فها هو ؟ قلت : موليان ، قال :
لن كان فقيه مكة ؟ قلت : عطاء بن رباح ، ومجاهد وسعيد بن جبير ، وسلمان بن يسار . =

لواء الجيوش المحاربة ليسكن هناك رواية تدل على أن واصلًا كان ذا مال ، وإنه كان يتصدق منه (١) ، فلهذا الرواية تدل على أنه لم يبق على رقبته بل صار حراً وصاحب مال يتصرف فيه بالصدقات وإرسال الدعاة إلى الأمصار (٢) .

== قال : فما هؤلاء ؟ قلت : موال ، قال : فمن فقهاء المدينة ؟ قلت : زيد بن أسلم ، ومحمد بن المنكدر ، ونافع بن أبي نجيح قال : فمن هؤلاء ؟ قلت : موال . فتغير لونه ، ثم قال : فمن أئمة أهل قباء ؟ قلت : ربيعة الرأي وابن أبي الزناد ، قال : فما كانوا ؟ قلت : من الموال . فأربد وجهه ثم قال : فمن فقيه اليمن ؟ قلت : طاوس وأبنة وابن منبه ، قال : فما هؤلاء ؟ قلت : من الموال . فانتفخت أوداجه ، وانتصب قائداً . قال : فمن كان فقيه خراسان ؟ قلت : عطاء بن عبيد الله الخراساني ، قال : فما كان عطاء هذا ؟ قلت : مولى قازداد وجهه ترديداً وأسود أسوداداً ، حتى خفته . ثم قال : فمن كان فقيه الشام ؟ قلت : مكحول ، فقال : فما كان مكحول هذا ؟ قلت : مولى . فتنفس الصعداء ؟ ثم قال : فمن كان فقيه الكوفة ؟ فوالله لولا خوفه لقلت : الحكم بن عتبة ، وعمار بن أبي سليمان ، وليسكن رأيت فيه الشر فقلت : إبراهيم النخعي والعسي . قال : فما كانوا ؟ قلت : حرييان ، فقال : الله أكبر ، وسكن جاشه .

(١) قال كل المؤرخين الذين كتبوا عن واصل رواية عن المهدي في كتابه (الكامل) وهي واصل بن عطاء لم يكن غزالياً ولكن كان يلقب بذلك لأنه كان يلزم أبا عبد الله صديقاً له ليعرف المتعطفات أو المنقطعات من النساء فيجعل صدقته لمن .

(٢) قال صفوان الأنصاري في هذا يصف دعاة واصل وإرسالهم إلى الأمصار .

من كان غزالياً يا ابن حوشب	غلام كعمرو أو كعيسى بن حاضر
أما كان عثمان الطويل بن خالد	أو القرم حلف شمية للمنه اطير
له خلف شعب الصين في كل ثغرة	إلى سوسها الألفى وخلف السهابر
رجال دعاة لا يفسل من مهم	تهكم جهار ولا كيد ما كسر
إذا قال مروا في الشتاء أطاوعوا	وإن كان صيفاً لم يخف شهر ناجر

إلى آخر ما ذكر في هذا (كتاب البيان والتبيين . ج ١ ص ١٢) لأن عثمان عمرو الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ) ومعنى تهمة جمع نهي وهو العقل وأما قوله . إلى سوسها . فهي بلد بالمغرب . وقوله : شهر ناجر ، اسم لكل شهر من شهور الصيف .

٢ - بيته ٤ :

لقد قلنا إن واصل ولد بالمدينة، وأنه على بعض الروايات كان مولى لبني هاشم، فإذا كانت بيته الأولى هي حاصمة الإسلام الأولى، وإن المدينة - وإن لم تكن في العهد الذي ولد فيه واصل محل خلافة المسلمين - فلا يزال فيها سلف المسلمين وتابعوهم ولا بد أن يكون واصل قد تأثر بهذه البيئة، وتغذى بالهاتها ونهل من علوم أهلها، ولهذا سنرى في استدلاله أنه يعتمد على القرآن كثيراً ولما لم يكن له لم يبق طول حياته بالمدينة، بل تركها إلى العراق التي تعتبر مصدراً لعائد ونهل قديمة، ومعارف إنسانية كثيرة، وهو في هذا كاستاذة الحسن البصري الذي ولد أيضاً بالمدينة، ثم رحل إلى العراق، وكما رأينا في الحسن أنه تأثر ببيئة ولادته أولاً - وهي المدينة - ثم بمحل إقامته ثانياً - وهي العراق - فإننا سنرى في تلميذه واصل مثل هذا الأثر.

٣ - عله ٤ :

أما عليه فإنه يظهر مما رواه المؤرخون أنه كان غزير العلم حاضر البديهة (١) يقضى نهاره في الجدل، وليله في تحصيل أدلة مذهبه (٢) وكان أديباً فصيحاً لساناً، قادراً على

(١) حكى المهردق قال . حدثت أن واصل بن عطاء أبا حذيفة أقبل في رفقة فأحسوا الخوارج فقال واصل لأهل الرفقة . إن هذا ليس من شأنكم فدهرني وباهم - وكانوا قد أشرفوا على المطب - فقالوا : شألك نخرج إليهم . فقالوا : ما أنت وأصحابك ؟ قال : مستجيرون مشركون ليسمعوا كلام الله ، ويعرفوا حدوده فقالوا . قد أجزناكم قال : فعملونا . فلبثوا يعلونه أحكامهم . وجعل يقول قد قلت أنا ومن معي . قالوا : فامضوا مصاحبين ، فإنكم إخواننا . قال ليس ذلك لكم ، قال الله تبارك وتعالى . وإن أحد من المشركين استجارك فآخره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ، فأبلغونا مأمننا . فنظر بعضهم إلى بعض ، ثم قالوا . ذاك لكم . فساروا بأجمعهم حتى بلغوا المأمن . اهـ الكامل للمهردق ٢ ص ١٢٠ (عيون الأخبار لابن قتيبة . ١ ص ١٩٦) .

(٢) روى عن زوجة واصل ولد سلت عنه وعن أخيه عمرو أنها قالت : كان واصل إذا جئت الليل صف لدهيه يصل - ولوح ودواة موضوعان - إذ امرت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد في صلاته ، المنية والامل ص ١٨

أن يلقى كلامه على البديهة (١) وكان قري الحجة مع شهرته بالصمت الطويل، وعدم الكلام الكثير حتى كان يتم بالحرس مع أنه كان واسع الاطلاع أحاط بمذاهب أهل عصره (٢) وكان زاهداً في (٣) الدنيا، كثير الخوف من الله (٤)، ومع أنه كان يلزم (١) روى ياقوت أن بشار بن برد - قبل أن يدين بالرجعة ويكفر جميع الأمة - كان كثير المدح لوصل بن عطاء وفضله في الخطابة على خالد بن صفوان وشبيب بن شبة والفضل بن عيسى يوم خطبوا عند عبد الله بن عمر بن عبد العزيز وإلى العراق، وأنه قال فيه :

أبا حذيفة قد أوتيت معجزة من خطبة بدت من غير تقدير
ثم قال في ذلك أيضاً :

تكلفوا القول والأقوام قد حفلوا وجهدوا خطباً ناهيك من خطب
فقام مرتجلاً تغلى بداهته ... كمرجل الفين لما حف باللب
وجانب الرأ لم يشمر به أحد قبل التصفح والإغراق في الطلب
(معجم الأدباء . ١٩٣٠ ص ٢٤٣ - ٢٤٤)

ولقد ذكرت بعض الكتب هذه الخطبة التي قمت على البديهة والتي خلت من الرأ . وأولها الحمد لله القديم بلا غاية ، والباقي بلاتماتية ، الذي علا في دنوه ، ودنا في علوه ، ولا يحيط به مكان الخ ، (البيان والتبيين للجماحظ ج ١ ص ١٤)

(٢) قال ابن المرتضى : كان واصل يلازم مجلس الحسن ويظنون به الحرس من طول صمته ، فر ذات يوم بمرو بن عبید ، فأقبل عليه بعض مستحبي واصل فقال : هذا الذي تدونه في الحرس ليس أحداً علم بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهر والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه (المنية والأمل ص ١٧)

(٣) قال الجماحظ . . لم يشك أصحابنا أن واصل لم يهتد به بض ديناراً ولا درهماً ، (المنية والأمل ص ١٧) وبديل على هذا أيضاً ما ذكره ابن المرتضى من أن واصل دخل المدينة وقد اعترض عليه جعفر - يظهر أنه جعفر ابن محمد بن الحسين كما ذكره ابن قتيبة في كتابه (المعارف ص ٩٤) فرد عليه واصل بخطبة منها : وائلك يا جعفر وابن الأئمة شغلك حب الدنيا فأصبحت بها كافياً الخ ، (المنية والأمل ص ١٨)

(٤) بديل على هذا ما رواه صاحب (العقد الفريد) ابن عبد ربه من خطاب طويل به =

مع خصومه الاستدلال العقلي ، وصرخ الأدلة العقلية فإنه كان يقول الشعر ، وأند
روى له فيه (١) بعض ما كان يقره واسكنه شعر يتفق مع طريقته أى إنه ليس من نوع
القول أو المدح أو الذم بل من النوع الذى يعتبر حكماً .

ولزيادة هذه صنف الكثير من الكتب وإن لم يصل إلينا منها إلا بعضها (٢)
ولا يفهم من الكتاب فى هذا العصر أنه مثل كتبنا فى هذه الأيام مقسم إلى فصول
وأبواب بل يظهر أن المراد من الكتاب فى هذا العصر هو ما كان بمعنى المكتوب
بدليل أن المؤرخين يذكرون من بين كتب وأصل كتاب خطبته الحالية من الرأ
وكتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد : وهما معروفان لنا ومنهما نعلم أن الكتاب
ليس هو الكتاب الذى نعرفه الآن ، إلا أن بعض المؤرخين قد ذكروا أن له كتاباً
اسمه ، الألف مسألة ، فى الرد على المانوية (٣) .

= واصل إلى عمرو وفيه يقول « فلا يغرك - أى أخى تدبير من خولك ، وتهذيبهم طورك
ونخضهم أمينهم منك إجلالاً لك ، غداً واقع يعض الخيلاء والتفاخر ، وقهرى كل نفس
بما تسى الخ ، (المقدم الفريد ج ٢ ص ٢٨٦ ، ص ٢٨٧)

(١) تخامق مع الحق إراداً ما لقيتهم ولا تلتهم بالعقل إن كنت ذا عقل
فإن الفقى ذا العقل يهتق بعقله كما كان قبل اليوم يشقى ذوو الجمل

(معجم الأدباء لياقوت ج ١٩ ص ٢٤٧)

(٢) أجمع كل المؤرخين على أن له من التصانيف . معانى القرآن ، كتاب التوبة وكتاب
الخطب فى التوحيد ، وكتاب المنزلة بين المنزلتين ، وكتاب السبيل إلى معرفة الحق وكتاب
ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد ، وكتاب أصناف المرجئة ، وكتاب خطبته التى أخرج منها
الرأ ، وطبقات أهل العلم والجمل . (تاريخ وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٢ ص ٢٢٥ ،
ميزان الاعتدال للذهبي ج ٢ ص ٢٦٧ ، فوات الوفيات لمحمد بن شاكر المكتبي ج ٢ ص ٣١٧
معجم الأدباء لياقوت ج ١٩ ص ٢٤٧)

(٣) المنية والامل لابن المرتضى ص ٢١ .

٤ - واصل في نظر بعض من كتب في الفرق الكلامية :

هذا ما أمكننا أن نستخلصه من واصل من جملة مراجع إلا أن بعض من ألف في الفرق الكلامية يذهب في واصل إلى غير ما ذهب إليه فيجعلونه نارة خارجياً (١)، ونارة جهمياً (٢). ولم ينف الأمر بخصوص واصل إلى ما ذكر من كونه خارجياً وجهمياً بل ذهبوا إلى أكثر من هذا وهو أنه كافر (٣) وما أسهل هذا الحكم عند أبواب الفرق مع أنه لا يصح الحكم على مجتهد - ولو أخطأ - بأنه قاسق. وهذا على حسب القواعد المقررة عند المسلمين (٤) فكيف يسمح مؤرخو الفرق الكلامية لأنفسهم أن يحكموا على رجل من التابعين أو تابعين بأنه كافر ؟

(١) قال البغدادى عبد القاهر بن طاهر بن محمد المتوفى سنة ٤١٩ هـ في أسفرتين د ثم أن واصلًا وعمرًا وافقًا الخوارج في تأييد عقاب صاحب السكينة في النار مع قولها بأنه موحد وليس بمشرك ولا كافر. ولهذا قيل للمعتزلة، إنهم يخابيث الخوارج، الفرق بين الفرق ص ٩٨). وقال أبو المظفر الاسفراينى المتوفى سنة ٤٧١ هـ ونسبهم لإسحاق بن سويد إلى الخوارج في شعره فقال :

برئت من الخوارج است منهم من الغزال منهم وابن باب

(التبصرى في الدين . ص ٤١)

(٢) قال الإمام أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤ هـ. وزعمت الجهمية أن الله من أجل لا علم له ولا حياة ولا سمع ولا بصر الخ (كتاب الإبانة ص ٤١) فقد عر عن المعتزلة بالجهمية لأن هذا رأيهم ثم قال ص ٤٢ وقد قال رئيس من رؤسائهم وهو أبو الحزبل : إن علم الله هو الله ،

(٣) قال أبو منصور عبد القاهر البغدادى . ثم إنهما (واصلًا وعمرًا) أظهرتا بدعتهما في المنازلة بين المنزلةين ، وضما إياهما دعوة الناس إلى قول القدريّة ، على رأى معبد الجهمي . فقال الناس بوجه ذلك لو اطل إنه مع كفره ، قدرى ، وجرى المثل في كل كافر قدرى (الفرق بين الفرق . ص ٩٨) وقال الذهبي قال أبو الفتح الأزدي -

رجل سوء كافر (ميزان الاعتدال للذهبي ج ٣ . ص ٢٦٧)

(٤) قال الفيض جمال الدين القاسمى في كتابه تاريخ الجهمية والمنازلة ، تحت عنوان =

اللهم إن هذا المرض قد أصاب المسلمين ولا زال سيفاً مسلطاً على رؤوس المخاضين وهو أقرب سلاح لمن هجز من إفتناع خصمه بالحجة والدليل مع أن الدين الإسلامي قد قرر أن (لا إكراه في الدين) لأنه (قد تبين الرشيد من الغي) (١) فهذا الدين لكونه حقاً قد ترك الإنسان أن ينظر بعقله ويتدبر ويتبين الخير من الشر والنور من الظلام .

• - علاقته بأستاذه :

لقد أجمع المؤرخون على أن واصلاً كان تلميذاً للحسن البصري ، وأن علاقته به بقيت طيبة إلى أن قام الخلاف بينهما على مرتكب الكبيرة ، وأن التلميذ أجاب قبل أن يجيب أستاذه - بأنه في منزلة بين المنزلتين ، وأنه قاسق - كما سذكر هذا إن شاء الله عند الكلام على آرائه وأن هذا الرأي الذي ذهب إليه التلميذ يخالف رأى الأستاذ ، إذ أن الحسن كان يرى أن مرتكب الكبيرة ليس في منزلة بين منزاق الإيمان والكفر ، وإنما هو منافق (٢) - على ما ذكرته بعض الروايات - أو منافق

= ديان أن الجهمية والمعتزلة لحم ما للجهندين ، ص ٨٥ كما أن اسم الاجتهاد يتناول في مرفهم فروع الفقه ، فكذلك مسائل الكلام اعموم مفهومه لغة واصطلاحاً ووجوداً فإن الفرق التي تنوع اجتهادها في مسائل الكلام ربما تربو على مجتهدى الفروع - وكيف لا تكون من المجتهدين ، وهي تستدل وتحكم وتبهرن وتفضي وتجادل خصوصاً بما أخذها ، وترى أن ما تستدل عليه هو الحق الذي لا يهتد على سواه ولا بد أن الحق تعالى يهتده إلى آخر ما ذكره في هذا الباب فارجع اليه إن شئت .

(١) سورة البقرة . الآية - ٢٦٥ -

(٢) قال الحسن البصري : الناس ثلاثة ، مؤمن وكافر ومنافق . فأما المؤمن فقد أجه الخوف ، وقومه ذكر العرض . وأما الكافر فقد قومه السيف ، وشرده الخوف ، فأذهن بالجرية ، وسمح بالضربة . وأما المنافق ففي الحجرات والطرقات ، يسرون غير ما يعلنون ، ويضمرون غير ما يظهررون ، (راجع ص ٢٩ من هذا الكتاب)

فاسق (١) - على ما ورد به فيها الآخر . ولما أن حصل هذا تغير قلب الأستاذ على تلميذه وطرده من درسه ، فقام واصل إلى جانب سارية من سواري المسجد وأخذ يقرر رأيه على بعض زملائه الذين كانوا معه في درس الحسن وتهدأ أعجبهم رأيه في مرئكب السكبرة . وكان من بينهم عمرو بن عبيد ، الذي انضم إليه بعد أن أفضحه واصل برأيه . وسندكر هذا إن شاء الله عند الكلام على عمرو بن عبيد .

لأن هذه الرواية قد تدل على أن ملاقة التلميذ بأستاذه قد ساءت ، وأن جبل المردة بينهما قد انقطع ، وأصبح التلميذ بهذا عاقلاً لأستاذه وقد يقوى هذا الرأي أن المؤرخين قد وقفوا إلى هذا الحد عند كلامهم على واصل مما جعل أكثر من قراءته ، بل كل من عرفه أن الخصومة بقيت بين الحسن وواصل حتى توفي الحسن على هذه الخصومة وليكن بما أن الخلاف بينهما كان لله وللحق ولم يكن للهوى والسيطان فإنه لم يؤثر على علاقتهما ولم يمنع التلميذ أن يحضر على أستاذه ويسمع لنصائحه وعظائمه ويحفظ عنه وصاياه . يدلنا على هذا ما كتب (٢) به واصل إلى عمرو - حين بلغه عنه أنه قد حاد عن نهج أستاذه ، في تفسيره ، من تنقيص المعاني ، وفريق المباني ، ولقد اشتد

(١) قال أبو الحسين عبد الرحيم الخياط المعتزلي المتوفى في آخر القرن الثالث الهجري وقال الحسن ومن تابعه : هو مع فسقه وجفوره منافق ، (الانتصار ص ١٦٥)
وقال ابن المرتضى - لما أن تحدث عن الجدل الذي قام بين واصل وعمرو بن عبيد على مرئكب السكبرة - : إن واصل قال لعمرو : : أوليس نهدالفرق على اختلافهم يسمون صاحب السكبرة فاسقاً ، ويختلفون فيما عداه من الأسماء . فالخوارج تسميه : كافر أو فاسقاً ، والمرجئة تسميه : مؤمناً فاسقاً ، والشيعة تسميه : كافر نعمة فاسقاً . والحسن يسميه : منافقاً فاسقاً ، (المنية والامل ص ٢٣)

(٢) كتب واصل إلى عمرو يقول : أما بعد ، فإن اعتلاب نعمة العبد ، وتعميل العاقبة بهداه ، ومهما يكن ذلك فهاستكمال الآثام ، والمجاورة للجدل الذي يحول بين = (٦ م - الفرق الإسلامية)

عليه واصل في التفرغ والتأنيث ، وأخذ يذكره بكلام أستاذة فيه وأنه كان يهافه وأنه كان يتوقع منه أن سيمهل عن طريقه . وأنه شكاه لله مقدما . ولقد ذكرنا في هذا الكتاب أن هذا الكلام الذي قاله الأستاذ في التلميذ العاق قد قيل في آخر درس للحسن كان يتجهز فيه للموت وفراق الدنيا ، وأن ذلك كان بمسجد رسول الله ﷺ .

فهذا الذي ذكر دلائل على أن واصل قد بقيت علاقته بأستاذة ومودته له وحرصه على سماع دروسه ، والانتقال معه في الأسفار والترحال في سبيل الله ، لأن هذا الدرس الذي أوصى فيه الأستاذ التلميذ أو تلميذه كان بمسجد رسول الله ﷺ ، ومعلوم أن الحسن كان قد أقام بالبصرة وبقي بها حتى توفي .

٦ - آراء واصل الكلامية :

لقد كان الناس في عهد الرسول والخلفاء بعده ثلاثة أصناف : مؤمن . وكافر . ومنافق . فالمؤمن هو ما اتفق ظاهره وباطنه ، ووافقت أعماله الجسمية اعتقاداته القلبية ،

== المرء وقلبه ، وقد عرفنا ما كان يطعن به عليك ويلبسب إليك ، ونحن بين ظهراني الحسن ابن أبي الحسن رحمه الله ، لاستشباع قبح مذهبك ، فنحن ومن قد عرفتم من جميع أصحابنا والملة إخواننا الحاملين الروادين عن الحسن . . . ثم قال : عهدي والله بالحسن وعهديكم به أمس في مسجد رسول الله ﷺ - بشرقي الأجنحة ، وآخر حديث حدثنا إذ ذكر الموت وهول المطامع ، فأسف على نفسه ، بذنبه ، ثم التفت - والله - بمنة وبصرة معتمرا بأكبر ، فكانني أنظر إليه بمسح مرفض العرق عن جبينه ، ثم قال : اللهم إني قد شددت وطين راحتي ، وأخذت في مهمة سفرى إلى محل القبر ، وفرش العفر . فلا تؤاخذني بما يلبسون إلى من بعدى ، اللهم إني قد بلغت ما بلغت من رسولك ، وفرت من محكم تأويلك ما قد صدقه حديث نبيلك ، ألا وإني عاتف عمرا ، ألا وإني عاتف عمرا شكاة لك إلى ربهم حمرا وأنت من بين حذيفة أقربنا إليه . . . ثم قال : ولم يكن كتابي إليك ، وتعليبي عليك ، إلا لتذكرك بحديث الحسن رحمه الله ، وهو آخر حديث حدثناه . . . إلى آخر ما ذكره (العقد الفريد لابن عبد ربه . ج ٢ ص ٢٨٦ - ص ٢٨٧)

ينعكس نور إيمانه المستقر في قلبه على جوارحه فيدفعها فهو العمل . والكافر هو الذي جاهر بمخالفة ، ووافقت أعماله الباطلة عقيدته الباطلة ، والمنافق هو الذي يظهر خلاف ما يضرع بطن الكفر ويظهر الإسلام ليدفع عن نفسه السيف ويعامل في الدنيا معاملة المؤمنين من إخلاص وطيب خاطر ، وإن كان في الآخرة في الدرك الأسفل من النار . أما من وقع منه مخالفة من المؤمنين فيظهر أنه لم يكن موجوداً له اسم يعرف به ، إما لأنه لم يوجد من المؤمنين من وقعت منه مخالفة لما جاء به الدين الإسلامي وما آمن به من أحكام الشريعة الإسلامية ، أو وجد من وقعت منه مخالفة على ندرة والآخر أصبح بدليل آية القذف (١) (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون) وفي هذه الآية نرى أن القرآن قد سمى من يرمى المحصنة بالزنا — ولم يقدر على إثباته بأربعة شهداء — (فاسقاً) وأنه يجلد ثمانين جلدة ؛ واسكن لم يبين لنا القرآن أن هذه التسمية هل تخرج من الإيمان إلى الكفر أم أنه مع إيمانه فاسقاً أم أنه خرج من رتبة الإيمان ولم ينزل إلى حضيض الكفر . لهذا رأينا أن المسلمين قد اختلفوا بعد عصر الرسول وبعد معظم عصر الخلفاء الراشدين فيمن ارتكب كبيرة من المؤمنين ماذا يسمونه (٢) ؟ أيسمونه مؤمناً (٣) فاسقاً أو منافقاً فاسقاً (٤) ، أو كافر نعمة فاسقاً (٥) ، أو كافراً فاسقاً (٦) ؟

(١) سورة النور الآية (٤)

- (٢) يدل لهذا الرأي الذي ذهب إليه قول الحسن البصري - وهو تابعي - «النامس ثلاثة : مؤمن وكافر ، ومنافق . فأما المؤمن ، فقد ألبس الخوف ، وقومه ذكر العرض وأما الكافر فقد قهقه السيف ، وشرده الخوف ، فألبس بالجرية ، وسمح بالضريبة . واسكننا المنافق في الحجرات والطرقات ، يسرون غير ما يمانون . ويضرون غير ما يظهرون ، (٣) هذه تسمية المرجئة . (٤) هذا رأي الحسن . (٥) هذا مذهب الشيعة (٦) هذا قول الخوارج . والمنية والامل لابن المرتضى ص ٢٣ ، .

اختلف المسلمون في الصدر الأول (القرن الأول الهجري) في هذا ، وذهب كل فريق إلى أحد هذه التسميات التي ذكرناها . وقد أدلى واصل بن عطاء دلوه في هذا الميدان ، وكان له رأى خاص بطائف فيه غيره من المعاصرين له وهذا ما يعرف عند مؤرخي الآراء الكلامية (بمسألة مرتكب الكبيرة) كان واصل - كما ذكرت عند الكلام على تاريخه - أحد تلامذة الحسن البصري وفي أثناء أحد الدروس التي كان يلقيها الحسن على طلبته قام سائل وسأله في مرتكب الكبيرة فقال : يا إمام الدين ، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندكم كفر ، يطرح به من الأمة ، وموعيدية الخوارج ، وجماعة يرجعون أصحاب الكبائر والكبيرة عندكم لانصر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان مصيبة كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً (١) ؟ لم ينتظر التلميذ لإجابة أستاذه ، ويظهر أنه كان يعرف رأيه ، ويريد أن يعلن رأيه قبل إعلان رأى أستاذه حتى لا يكون في هذا إحراج ظاهر من التلميذ لأستاذه ، ولكنه عجل بإجابة السائل وقال : هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر (٢) .

٧ - وجه تقرير واصل لهذا الزأى :

لم يذكر مؤرخو الفرق الكلامية أن واصل واجه أستاذه بالتدليل على رأيه وإنما وقفوا عند ذكر الزأى مجرداً عن كل استدلال أو تعليل ، إلا أن بعض

(١) الملل والنحل للشهرستاني . ص ٣٣ . طبع كيورتن .

(٢) (الفرق بين الفرق للمقدادى ص ٩٨) و (الملل والنحل للشهرستاني ص ٣٣ طبع كيورتن)

(التمهيد في الدين لأبي المظفر الإسفرايينى ص ٤٠) . (مختصر الفرق بين الفرق لعبد الرزاق بن رزق الله الرسفى . نشره الأستاذ فيليب حتى ص ٩٨)

الكتب (١) قد ذكرت الحاجة التي وقعت بين واصل وعمر بن عبيد الذي بقى على رأى استاذ، الحسن في هذه المسألة - مسألة مرتكب السكر - ولما اقتنع عمرو ابن عبيد برأى زميله واصل اعتنقه وقال : دما بينى وبين الحق من عداوة ، والقول قولك ، وأشهد من حضر أنى تارك ما كنت عليه من المذهب ، قاتل بقول أبى حنيفة ، (١) .

أما تقرير رأى واصل الذى أفتى به عمرا ، فهو أنه قال له : يا أبا عثمان لم استحق مرتكب الكبائر اسم النفاق ؟ قال عمرو اقله تعالى : د والذين يرمون المحسنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانون جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون ، (٢) . ثم قال : إن المنافقين هم الفاسقون (٣) . فكان كل فاسق منافقا إذا كان الآف واللام موجودين في باب الفسق . فقال واصل : اليس الله تعالى قال : ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون ، (٤) . وقد قال تعالى في آية أخرى : والكافرون هم الظالمون ، (٥) . فعرف بالآف كما في القاذف ، فسكت عمرو .

ثم قال واصل : د ألسن تزعم أن الفاسق يعرف الله ، وإنما خرجت المعرفة من قلبه عند قدفه ؟ فإن قلت : لم يدل يعرف الله فاجتلك وأنت لم تسمه منافقا قبل القدف ؟ وإن زعمت أن المعرفة خرجت من قلبه عند قدفه ، قلنا لك ، فلم لا أدخلها في القلب بترك القدف كما أخرجها بالقدف ؟

(١) (المنية والامل لابن المرتضى ص ٢٢ - ٢٣)

(٢) (المنية والامل لابن المرتضى ص ٢٣)

(٣) سورة النور الآية (٤)

(٤) سورة التوبة الآية (٦٧)

(٥) سورة المائدة . الآية (٤٥)

(٦) سورة البقرة . الآية (٢٥٤)

ثم قال واصل امرو . أليس الناس يعرفون الله بالأدلة ويجهلون به بدخول الشبهة
فأى شبهة دخلت على القاذف ؟

ثم قال واصل أيضاً : يا أبا عثمان أيما أول أن يستعمل من أسماء المحدثين
ما اتفقت عليه الفرق من أهل القبلة أو ما اختلفت فيه ؟ فقال عمرو : ما اتفقت عليه .

فقال واصل : أو ليس تجد الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكهبة قاسقاً ،
ويختلفون فيما عداه من الأسماء ؟

فالخوارج تسميه (كافراً وقاسقاً) . والمرجئة تسميه (مؤمناً قاسقاً) . والشعبة
تسميه (كافر نعمة قاسقاً) . والحسن يسميه (منافقاً قاسقاً) .

فاجمروا على تسمية (مرتكب الكهبة) (بالفسق) ، فناخذ بالمتفق عليه
ولا نسميه بالمختلف فيه ، فهو أشبه بأهل الدين .

ويلاحظ أن واصل قد استعمل في استدلاله على رأيه وتقريره وإبطال رأى
عمرو بن عبيد ثلاثة أنواع من الأدلة :

(أولاً) الدليل النصي من القرآن الكريم الذي أشار إليه بالآيات التي ساقها .

(ثانياً) الدليل العقلي الذي بدأه بقوله : أليس تزعم . . وانتهى به في قوله
أليس الناس يعرفون الله إلى آخر ما ذكره .

(ثالثاً) الإجماع فقد قال - بعد أن ذكر آراء المخالفين وبين ما اتفقوا عليه
وما اختلفوا فيه - فاجمروا على تسميته (بالفسق) ، فناخذ بالمتفق عليه ولا نسميه
بالمختلف فيه ، فهو أشبه بأهل الدين .

والنص الآخر (فهو أشبه بأهل الدين) يدل على أن الرجل ما كان يريد برأيه
هذا إلا الرجوع إلى رأى مجمع عليه ، ولا يعمل هذا إلا لخلص الحق بقرار في الدين
لا لاهوى والسيطان ، ومخالفته لرأى أستاذه الحسن لا يجعله متهماً في دينه وأنه كافر

جهد مخالفة ، كما يقول علماء الأشاعرة الذين أروا الفرق المشككين (١) .

٨ - مناقشة واصل للمخالفين له في رأيه :

يظهر أن مسألة (مرتكب الكبيرة) كانت أم شيء يشغل الرأي العام الإسلامي في القرن الأول الهجري ، ولم تكن بالامر الهين الذي يظهر لنا لأول وهلة عندما نقرأ عنها في كتب الفرق الكلامية على أنها بدأ تاريخ انفصال واصل من أستاذه الحسن أو مخالفته له في رأى من الآراء ، ولكن الواقع خلاف هذا ، لأن المشاكل التي كانت تشغل بال العصر في ذلك الوقت هي :

(أولاً) مسألة العصاة من المؤمنين أو مسألة (مرتكب الكبيرة) .

(ثانياً) الحكم على عثمان - رضى الله عنه - وقائليه ، وسيدنا على ومن معه ، والسيدة فاطمة ومن معها ، ومعاوية ومن معه .

(ثالثاً) الحكم على الإنسان بأنه مجبور في أفعاله أو مختار .

(رابعاً) القرآن مخلوق أو غير مخلوق .

(خامساً) صفات الله .

(سادساً) من يستحق أن يكون خليفة .

أما المسألة الأخيرة : - وهي من يستحق أن يكون خليفة - فإن السيف كان صاحب الرأى فيها رغم آراء الفرق واختلافهم عليها ، لهذا كانت للأمويين أولاً

(١) قال أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادى المتوفى سنة ٤٢٩ هـ ثم إنهما (أى واصلًا ومحمداً) أظهرا بدعتهم في المنزلتين ، وضما إليهما دعوة الناس إلى قول القدرية على رأى معبد الجهني ، فقال الناس يومئذ لو اصل إنه كفره قدرى ، وسجى المثل في كل كافر قدرى ، ١ هـ (الفرق بين الفرق ص ٩٨) . وقال أبو المظفر الإسفرائينى . فلما عرف الناس من واصل قوله بالقدر ، وكانوا يكفرونه بالقول الأول (وهو المنزلة بين المنزلتين) الذى ابتدعه في فساق أهل الملة كانوا يضربون به المثل ويقولون . مع كفره قدرى ، (للتبصير ص ٤١)

والعباسيين ثانياً ، ثم تفرقت بين المسلمين في شكل ولايات أصغر أو أكبر حسب قوة المقتصب .

وأما المشكلة الثانية : فإنها ضعفت أو انتهت بضعف الطوائف التي كانت معتنقة لها ومتعصبة لصاحبها . وسنرى رأى واصل فيها .

وبقيت مشكلة (مركب الكهنة من المؤمنين) ومسألة الإنسان (هل هو مجبور أو مختار ؟) ومشكلة (القرآن) . ومشكلة (صفات الله سبحانه) .

أما مشكلة الإنسان : فقد عرفنا أنها كانت محل نزاع بين رأيين : أحدهما رأى (الجمد بن درهم ، وجهم بن صفوان) ، وهو أن الإنسان مجبور في أفعاله . وقد تقدم الكلام عليهما .

وثانيهما رأى (غيلان الدمقي ومحمد بن خالد الجهني) وهما يقولان بأن الإنسان مختار في أفعاله لا مجبور .

وأما مشكلة القرآن : فقد رأينا أنها ظهرت عند (الجمد ، وجهم) . . ثم ضعف أمرها وقويت ثانية على يد (بشر المريسي^(١)) أيام الرشيد ، ثم على يد (ثمالة ابن أهرس النخعي^(٢)) رئيس المعتزلة في هذا العصر ، وهو الذي جرى على يده وعلى يد (أبي دؤاد) امتحان الفقهاء في خلق القرآن .

-
- (١) هو بشر بن غياث بن أبي كريمة مولى زيد بن الخطاب ، كان يسكن بغداد ، وأخذ الفقه عن أبي يوسف ، وكان من أصدقاء الدافقي مدة إقامته ببغداد ، وتوفي سنة ٢١٩ هـ وقبل سنة ٢١٨ هـ (ابن خلكان . ج ١ ص ١٥٠) (ميراث الاعتدال . ج ١ ص ١٥٠)
- (٢) هو أبو معن ثمالة بن أهرس النخعي ، وكان زعيم القدرية في أيام المأمون ، والمتصم والوائقي . وإذا كان زعيم القدرية من أيام المأمون وبقي إلى زمن الواثق الذي توفي سنة ٢٢٢ هـ فسكانه قد لحق خلافة الواثق التي ابتدأت سنة ٢٢٧ هـ فتسكون وقاته نظماً بعد سنة ٢٢٧ هـ . مع أن بعض المحدثين قد ذكر أنه توفي سنة ٢١٣ هـ (أنظر . التمهيد في لدين وهامشه ص ٤٨) و (مختصر الفرق بين الفرق وهامشه ص ١١٥) .

ولم أر لواصل رأياً في هذه المسألة ، ويظهر أنه لم يتكلم فيها .
وأما مشكلة الصفات : فقد بدأت بالجمع وجههم ثم غيلان إلى أن جاء واصل
وكان له رأى فيما وسنذكره إن شاء الله .

وأما مشكلة مرتكب الكبيرة : فقد ابتدأت عند الخوارج بعد أن اختلفوا مع
على طلبة السلام ثم كان المرجئة رأى فيها ، كما كان الحسن رأيه فيها وقد رأينا ذلك
إجمالاً ، ثم رأى واصل ، وقد قلت إن هذه المسألة كانت أم شيء يغفل المسلمون في
هذا الوقت لهذا رأيت واصلًا بذل مجهوداً كبيراً سبيلها في أكثر من المسائل الأخرى
التي حكمتها عنه كتب الفرق .

ولقد ذكرت بعض هذه الكتب مناقشة لآراء هذه الفرق حتى انتهى إلى إبطالها
وتأييد رأيه بالحجة والدليل ، فلم يكن الرجل بالمتعصب ولا بالذي يلقى الكلام من
غير تعليل أو تدليل مع فصاحة لسان وقوة بيان . وهو معروف بين المؤلفين في
هذا حتى ضرب به المثل في قدرته على التخلص من بعض حروف العربية من غير
جهد ولا إعنات ولا تكلف في الكلام .

قال واصل لمخالفيه في الرأى قد أجمعتم أن سميت صاحب الكبيرة ، بالفسق
والفجور فهو اسم له صحيح بإجماعكم (١) .

وقد نطق القرآن به في آية القاذف (٢) وغيرها من القرآن فوجب تسميته به وما

(١) لأن الخوارج تقول . هو مع فسقه (أى مرتكب الكبيرة) وفجوره كافر .

وقالت المرجئة : هو مع فسقه وفجوره مؤمن .

وقالت الشيعة . هو كافر لعنة قاسق .

وقال الحسن البصري ومن تابعه . هو مع فسقه وفجوره منافق .

(٢) يشير إلى قوله تعالى . والذين يرمون المحصنات لم يأتوا بأربعة شهداء .

فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون ،

(سورة النور الآية - ٤ -)

عفرد به كل فريق منكم من الاسماء فدعوى لا تقبل منه إلا ببينة من كتاب الله ومن سنة نبيه ﷺ .

ثم قال لهم: وجدت أحكام الكفار المجمع عليها المنصوصة في القرآن كلها راثلة عن صاحب الكهنة ، فوجب زوال اسم الكفر عنه بزوال حكمه لأن الحكم ينبع الاسم كما أن الاسم ينبع الفعل ، وأحكام الكفر المجمع عليها المنصوصة في القرآن على ضربين :

قال الله عز وجل : (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون حرم الله ورسوله ولا يدعون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) (١) . فهذا حكم الله في أهل الكتاب ، وهو زائل من صاحب الكهنة .

وقال : (فإذا لقيتم الذين كفروا فعذبوا فما هم إلا قوم فساقون) (٢) . فهذا حكم الله في مشركي العرب ، وفي كل كافر سوى أهل الكتاب ، وهو زائل من صاحب الكهنة .

ثم قد جاءت السنة المجمع عليها أن أهل الكفر لا يوارثون ولا يدفنون في مقابر أهل القبلة ، وليس يفعل ذلك بصاحب الكهنة .
وحكم الله في المنافق : أنه إن ستر نفاقه فلم يعلم به وكان ظاهر الإسلام فهو عندنا مسلم ، له ما للمسلمين ، وعليه ما عليهم ، وإن أظهر كفره استتيب فإن تاب وإلا قتل . وهذا الحكم زائل من صاحب الكهنة .

وحكم الله في المومن : الولاية والمحبة والوعد بالجنة ، قال الله جل ذكره : (الله

(١) (سورة التوبة . الآية - ٢٩ -)

(٢) (سورة محمد . الآية - ٤ -)

ولي الذين آمنوا (١)، وقال : (والله ولي المؤمنين) (٢)، وقال (وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيرا) (٣)، وقال : (وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار) (٤)، وقال : (يوم لا يحزى الله النبي والذين آمنوا معه) (٥).

وحكم الله في صاحب الكبيرة في كتابه أن لعنه وبريء منه وأعد له عذابا عظيما فقال : (ألا لعنة الله على الظالمين) (٦)، وقال : (وإن الفجار لفي جحيم) (٧) وما أشبه ذلك من القرآن فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام المؤمن في كتاب الله ووجب أنه ليس بكافر بزوال أحكام الكفار عنه . ووجب أنه ليس بمنافق لزوال أحكام المنافقين عنه في سنة رسول الله ﷺ .

ووجب أنه فاسق قاهر لإجماع الأمة على تسميته بذلك وتسمية الله له به في كتابه (٨) .

ولقد سلك واصل في استدلاله على تسمية مرتكب الكبيرة (باسم الفاسق) طريقاً إلى تقرير دعواه تمسك فيه .

أولا بالإجماع : لأن المخالفين له كانوا جميعاً متفقين على تسميته (بالفاسق) . والخلاف بينهم في كونه مع هذا كافراً أو منافقاً أو مؤمناً ، فهو أخذ بالمجمع عليه وترك المختلف فيه .

(١) سورة البقرة . الآية - ٢٥٧ - (٢) سورة آل عمران . الآية - ٦٨ -

(٣) سورة الأحزاب . الآية - ٤٧ -

(٤) سورة التوبة : الآية - ٧٢ -

(٥) سورة التحريم . الآية - ٨ -

(٦) سورة هود . الآية (١٨) (٧) سورة الانفطار الآية - ١٤ -

(٨) الانتصار لأبي الحسن عبد الرحيم الخطاط المعزلى (ص ١٦٥ - ١٦٧)

وثانياً : بالقرآن الكريم مستدلاً بما ورد فيه من تسمية الفاذف باسم الفاسق .
ثم نحدد على ما أضافه إليه من الأسماء المختلف عليها بأن هذه الأسماء التي
انفردوا بها ليس جميعاً عليها ، والمجمع عليه أحق وأصوب من غير المجمع عليه .
وليس لهم كذلك سند من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ .

ثم بين لهم حكم الله في الكفار بنوعهم ومشركيهم وكتابين ، ثم حكم الله في
المنافقين ، ثم حكم الله في المؤمنين ، ثم حكمه سبحانه في صاحب الكبيرة .
وانتهى إلى أن حكم الله سبحانه في الكفار والمنافقين والمؤمنين لا ينطبق على
صاحب الكبيرة ، وإن أحكامه غير أحكامهم ، وأن الله قد بين أحكامه في كتابه
العزیز . وعلى هذا يجب أن يكون اسم صاحب الكبيرة غير أسماء الكافرين والمنافقين
والمؤمنين حيث اختلفت الأحكام لأن الأحكام تنبع الأسماء ودلنا الاختلاف في
الأحكام على الاختلاف في الأسماء .

بعد هذا الجدل الطويل والاستدلال القوي والنقاش العنيف انتهى وأصل إلى
أن صاحب الكبيرة يجب أن يسمى " فاسقاً " ، وأنه ليس بالمؤمن الكامل الإيمان
كما أنه ليس بالكافر البالغ حد الكفر ، وكذلك ليس منافقاً وأنه ليس فيه كل صفات
المؤمن حتى يكون مؤمناً ، وليس فيه كل صفات الكافر حتى يسميه كافراً ، وإنما
هو في (منزلة بين منزلي الإيمان والكفر) هذا ما يطلق بتسميته في هذه الحياة
الدنيا ، ولكن أين يكون وضعه في الآخرة ؟ أيبكون كذلك في منزلة بين المنزلتين
أي بين الجنة والنار ؟ أي يكون من أهل الأعراف ؟ أو يكون مع المؤمنين في الجنة
بعد استيفاء تعذيبه هل ما قصر فيه ؟ أو يكون مع الكفار حالداً مخلداً في النار ؟
أو يكون مع المنافقين في الدرك الأسفل من النار حالداً مخلداً فيها معهم ؟
لقد أجاب على هذا السؤال كتاب (١) الفرق من الإشارة بأن أصلاً قال إن

(١) قال أبو منصور محمد القاهر البغدادي . ثم إن أصلاً وعمرًا وافقًا الخوارج
في تأييد عقاب صاحب الكبيرة في النار ، مع قولها بأنه مرحد وليس بمشرك (الفرق
بين الفرق ص ٩٨) .

الفاسق مخلد في النار ، ولكني لم أر هذا الرأي لواصل عند غير الأشاعرة من كتاب الفرق ، على أن هناك ما يدل على عدم صحة هذا الرأي وهو :

(أولاً) استدلال واصل على تسمية صاحب الكبيرة بإسم الفاسق حيث جعل أساس استدلاله على اختلاف التسمية هو اختلاف الأحكام ، فاستدل باختلاف الأحكام على اختلاف الأسماء ، وهو يعرف أن أحكام الكفار في الآخرة أنهم مخلدون في النار ، فكيف يستدل على اختلاف التسمية باختلاف الأحكام ، ثم يرجع ويحكم على الفاسق بأحكام الكفار ؟ أظن هذا ليس معقولاً ، بعد أن رأينا دقة واصل في استدلاله على دعواه !

(ثانياً) أن المسلمين لما اختلفوا في علي وأصحابه ، وطلحة والزبير وعائشة أصحاب حرب الجمل ، وكفرهم البعض وفسقهم البعض ، وخطأهم البعض الآخر (١) ، وقف واصل من هذه المسألة موقف العلماء المتورعين هو يعلم أن الحق قطعاً لا يتعدد ، فلا بد أن

= وقال أبو المظفر الإسفرايني وحكمهم (أصحاب الكبار) أنهم مخلدون في النار مع الكفار ، وأن من خرج منهم من الدنيا قبل أن يتوب لم يجزئه تعالى أن ينفق له ، (التبصير ص ٤٠) وقال الشهرستاني : د لسنكه إذا خرج (أى صاحب الكبيرة) من الدنيا على كبره من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان فريق في الجنة وفريق في السعير ، لسنكه يخفف عنه العذاب يكون دركته فوق دركة الكفار ، (الملل والنحل ص ٣٣ طبعة أوروبا) .

(١) قال أبو منصور البغدادي : زعمت الخوارج أن طلحة والزبير وعائشة وأنباهم يوم الجمل كفروا بقتالهم علياً كان على الحق في قتال أصحاب الجمل وفي قتال أصحاب معاوية بصفين إلى وقت التحكيم ثم كفر بالتحكيم . وكان أهل السنة والجماعة يقولون بصحة إسلام الفريقين في حرب الجمل ، وقالوا إن علياً كان على الحق في قتالهم وأصحاب الجمل كانوا عصاة مخطئين في قتال علي ، ولم يكن خطوهم كفراً ولا خسفاً يسقط شهادتهم ، وأجازوا الحكم بشهادة هذين من كل فرقة من الفريقين .

(الفرق بين الفرق . ص ٩٩) .

يكون الحق مع أحد الفريقين واسكن لا يعرفه بالضبط ، لهذا ذهب إلى أن أحد الفريقين فاسق ويظهر أن مبدءاً من اجتهاد فأصاب فله أجران ، ومن اجتهاد فإخطأ كان له أجر ، لم يكن عرف بعد للمسلمين لأنه لو كان مغروراً للمسلمين في القرن الأول الهجري لأخرج وأصل من هذا المأزق الذي كان ثقيلاً على نفسه ، ولقد طبق وأصل مبدء القرآن الكريم وهو عدم قبول شهادة الفاسق مالم يتب (١) ، ولكن ليس من المعقول أن يحكم وأصل على على عليه السلام وأصحابه ، أو عائشة وطلحة والزهد رضي الله عنهم بالخلود في النار مع أنني لم أر لأصل هذا حق كتب الأشاعر لم نروه عنه ، فلو كان وأصل يرى أن الفاسق مخلد في النار لكان يرى أن علياً ومن واقفه ومن عالفه مخلدون في النار ، لأن هذا حكم الفاسق عنده ولما سكت الأشاعرة من ذكر هذا والتشهير به .

لهذا أرى أن طابعه كتاب الفرق من الأشاعرة على وأصل من أن مرتكب الكبيرة أو صاحب الكبيرة مخلد في النار ليس صحيح المسبة إليه ، وأساس هذا الخطأ الذي وقع فيه هؤلاء الذين قديمهم وأنهم خدعوا في رأيهم غير متعمدين التحق على شيخ المعتزلة ورئيسهم هو ما كتبه عن المعتزلة ابن الروندي (٢) في كتابه فضائح المعتزلة (٣) .

(١) والذين يرمون المحسنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم .

(٢) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الروندي ، (وكان في المعتزلة من أهل الطبقة الثامنة) ثم جرى منه ما جرى ، وانسلخ عن الدين وأظهر الإلحاد والزندقة وطرفته المعتزلة فوضع الكتب الكثيرة في مخالفة الإسلام وصنف كتاب (التاج) في الرد على الموحدين ، وكتاب (هيك الحكمة) في تقوية القول بالاثنتين و (الدامغ) في الرد على القرآن ، و (الفرند) في الرد على الأنبياء . ولقد اختلف المؤرخون في تاريخ وفاته ما بين سنة ٢٤٥ هـ وسنة ٢٥٠ هـ وسنة ٢٩٨ هـ ، فيكون على كل حال عاش في القرن الثالث الهجري . والأرجح أنه توفي في أواخره .

(٣) وأما كتاب فضائح المعتزلة ، فهو من بين كتبه الكبيرة التي ذكرنا بعضها ،

رأى واصل في صفات الله تعالى :

لأننى لم أروا أصل نصاً - فى مكتب الفرق - على رأيه فى الصفات إلا عند الشهرستانى (١) ، وقد قلبت إن أول من أثار مسألة (الصفات) عند المسلمين هو الجعد ابن درم ، وجهم بن صفوان ، وغيلان الدهمقى .

إلا أن رأى الجعد بن درم وصاحبه جهم كان غير رأى غيلان ، وكذا غير رأى واصل .

فأما الجعد وجهم فقد كان أساس نظرهما فى الصفات مبنياً على ملاحظة نفي المشابهة بين الله سبحانه وبين خلقه ، ولهذا كانا يذهبان - كما سبق فى هذا الكتاب - إلى نفي جميع الصفات عن الله سبحانه إلا صفى الخلق والفعل فأنه هو الخالق وحده ، وهذه الصفة خاصة به لا يتصف بها أحد سواه وكذلك هو الفاعل دون غيره ؛ ولهذا كان الخلق عندهما مجبورين على أفعالهم ، وأن نسبة الأفعال إليهم على سبيل المجاز ، وليست نسبة حقيقية ، كقولهم لأخضر الزرع ، وأمطرت السماء ؛ وأضاء النهار (٢) .

وأما غيلان الدهمقى : فقد تقدم عند الحديث من آرائه الكلامية أنه يذهب فى الصفات إلى مثل رأى المعتزلة فيها من نفي الصفات الثبوتية (٣) .

وأما واصل : فإنه كان يقول بنفى بعض الصفات الثبوتية (أى التى تثبت للذات معنى دائماً عليها - ، وذلك أنه يجب أن تكون صفات البارئ قديمة ، لأنه لا يصح أن يتصف بالحوادث ؛ وإذا كانت صفاته قديمة - وهى معنى من المعانى - تعدد

= لكن هذا الكتاب خاص بالمعتزلة وعنوانه يدل عليه . ولقد ألف أبو الحسين الحياط المعتزلى كتابه (الانتصار) لرد عليه وإبطال مفترياته على المعتزلة .

(١) كتاب الملل والنحل للشهرستانى . تحت عنوان الواسطية ، ص ٣١ طبعة أوروبا

(٢) إرجع إلى هذا الكتاب . ص ١٩ ، ص ٢٣ .

(٣) إرجع إلى هذا الكتاب ص ٢٨ (تاريخ الفرق) .

القدماء ، وتعدد القدماء باطل ، لأنه يؤدي إلى العكس ، وهذا كفر . لكن هل معنى هذا - عندنا - نفي ما تستلزمه هذه الصفات من الكمال لله سبحانه ؟ أظن أن واصل لم يرد هذا وإن كنت لم أر له في هذا رأياً ، لأنه لا يمكنه - وهو المستند بالقرآن الكريم في استدلاله كما رأينا - أن ينكرها وقد ورد القرآن بها .

ولكن نسأله سؤالاً آخر حيث إنه لا يمكنه أن ينكر ذكر القرآن لها ، ووصف الله سبحانه نفسه بها ، وهو : ماذا تقول في الحجل الذي ورد في مثل قوله تعالى (إن الله بكل شيء عليم (١)) ، والله بما تعملون بصير (٢)) وكذلك كل الآيات التي حمل فيها القرآن الكريم صفات نبوية هل ذاته سبحانه ؟

الجواب : أن واصل لا ينكر ما ورد في القرآن الكريم من هذه الآيات لكنه كما لا ينكر أن الله سبحانه متصف بكل كمال ، بل يوجب له كل كمال ومع هذا ينكر أن يكون هناك معنى قديم ، وإلا لكان معنى هذا تعدد الالهة (٣) .
وأما كيف يصح الحجل بناءً على هذا الرأي فلا شأن له به . لأن واصل - كما قلت - كان في النصف الأخير من القرن الأول الهجري ، وفي النصف الأول من القرن الثاني الهجري ، (أي أنه عاش في عصر الدولة الأموية) . وامتلأ هذا العصر من العصر الذي يليه - وهو العصر العباسي - ببساطة العقيدة وهدم تعقيداتها ، لأن الفلسفة لم تكن ترحم بعد ، فلم يفتشوا هذا التفتيش الفلسفي وهل الحجل

(١) سورة المائدة . الآية ٧

(٢) سورة الممتحنة . الآية ٣

(٣) قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٤٤٨ هـ : القاعدة الأولى - أي من قواعد الواقعية - القول بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة . وكانت هذه المقالة في بدتها غرضية ، وكان واصل بن عطاء يشرح فيها على أول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين . قال من أنبت معنى وصفة قديمة أثبت إلهين ، الملل والنحل للشهرستاني ص ٣١ - طبعة أوروبا .

يستلزم معنى رائداً على الذات أو لا يستلزم ؟ وكيف يصبح هذا الحمل مع نفي المعنى الذى يستلزمه (١) ؟ .

سنرى الاجابة على هذا عند الطهفة الثانية من المذخاة - إن شاء الله - التى قرأت كتب الفلسفة وتأثرت بها ، واستخدمتها فى سبيل الدفاع عن العقيدة بحسب الوسائل التى اقتضتها المصوالتى ضعف فيها نور النبوة . وقد ذكرت طرفاً من هذه الاجابات عند الكلام على آراء المعتزلة المجمع عليها عندهم فى هذا الكتاب (٢) .

رأى واصل فى أفعال الانسان :

لقد بدأت بذور هذه المسألة - هل الانسان مختار فى أفعاله تجرى أعماله على حسب رغبته ، أو أنه خاضع لسلطان القدر مسلوب الاختيار ؟ - فى عهد الرسول عليه السلام ولكن الرسول غضب على من رآهم يتجادلون فيها ، ونهاهم عن الكلام فيها ، وحذرهم أن يقعوا فى مثل ما وقع فيه الأمم التى كانت قبلهم (٣) .

ثم ظهرت آثارها فى عهد عمر بن الخطاب الذى اشتد على الرجل الذى تعلق بقضاء الله عليه حتى ضربه أسواطاً على هذا كي لا يتعمل مرة ثانية بالقدر (٤) .

(١) قال الشهرستاني : وإنما شرم أصحابه - أى أصحاب واصل - فيها بعد مطالعة الفلسفة ، وانتهى نظرم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه طاماً ، قادراً ، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي ، أو حالتان كما قال أبو هاشم وميل أبى الحسين البصرى إلى ردهما إلى صفة واحدة وهى العالمية . وذلك عين مذهب الفلاسفة ... وكانت السلف تخالفهم ، فى ذلك إذ وجدوا الصفات مذكورة فى الكتاب والسنة (الملل والنحل ص ٣١ - ٣٢) طبعة أوروبا .

(٢) راجع هذا الكتاب (من ص ٤٩ - ٥١)

(٣) إرجع إلى صفحتى ٧١٦ من هذا الكتاب .

(٤) أنظر من هذا الكتاب ص ٨ .

(م ٧ - الفرق الاسلامية)

وكذلك رأينا بعض آثارها في أيام علي بن أبي طالب رضى الله عنه حين سأل
الرجل الذى كان معه في حرب صفين وسأله عن مسيرهم في هذا الحرب أكان بقضاء
الله وقدره ؟ ثم أجابه على بما اطمأن إليه ، وهذا نفسه (١) .

ون أواسط عصر بنى أمية كان هناك رأيان متقابلان :

أحدهما يقول بخضوع الإنسان لسلطان القدر ، ولأنه مجبور على أفعاله ، وإن
إسناد الأفعال إليه إسناد مجازى (٢) .

والآخر يقول بحرية الإنسان ، وإن القدر لا يكره الناس على أعمالهم ، وأن لهم
إرادات وقدر على الأعمال أعطاهما الله سبحانه وتعالى لهم ليقوموا بما كلفهم به (٣) .

ولما جاء واصل بن عطاء في أواخر عصر بنى أمية ، ذهب إلى الرأى الذى يجعل
الإنسان مختاراً في أفعاله ، ويظهر أن الغلبة في هذا الوقت كانت لهذا الرأى دون مقابلة ،
فلم يكن ذهب واصل إلى القول بالاختيار أمراً أنفرد به ، فلقد كان بعض زملائه في
هذا الدرس يذهب إلى إنكار القول بالجبر ، والميل إلى القول بالاختيار (٤) .

ولذا يظهر أن معاصرى واصل لم ينكروا عليه القول بالاختيار مثل إنكارهم عليه
القول (بأن صاحب المكبحة في منزلة بين المنزلتين) . ومن هنا رأينا واصلًا يجادل
ويخاصم في سبيل إثبات القول الثانى دون القول الأول وكان اعتناقه للقول الثانى

(١) يراجع في هذا ص ٩ من هذا الكتاب .

(٢) يراجع في هذا من ص ١٩ - ٢٠ . ثم من ص ٢٣ - ٢٤ من هذا الكتاب .

(٣) يراجع إلى ص ٢٨ من هذا الكتاب .

(٤) قال ابن قتيبة الدينورى المتوفى سنة ٢٧٦ هـ : وكان عطاء بن يسار قاضياً
وبرى القدر ... فكان يأتى الحسن هو ومعبد الجهني فيسألانه ويقولان (يا أبا سعيد
إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ، وبأخذون الأموال ، ويفعلون ويفعلون
لنما نهى أعمالنا على قدر الله) فقال كذب أعداء الله (المعارف ١٩٥)

كذلك سبباً في طرده من درس الحسن الهصري ، أو اعتزاله له ، وأما القول بالاختيار فلم يؤخذ عليه أحد من عصره حتى جاء الأشاعرة وكفروه به (١) .

وكل ما عرف لواصل من رأيه في القدر - على حد تعبير كتب الفرق - أو من اختيار الإنسان ما كان يلقيه من خطبه التي فيها يصرح بأن الله عدل وأنه نهي عن القبيح ولم يقضه ، وحث على الجليل ولم يحل بينه وبين خلقه (٢) .

١٠ - موقف واصل من بني أمية :

يظهر أن المعتزلة لم يكونوا يستريحوا لبني أمية حتى قال المؤرخون إن ثمامة ابن أشرس النهمي قد حرص المأمون على أمن معاوية على المنابر ، ويظهر أن مبولطم كانت مع العلويين أكثر من الأمويين ، ولقد كان العلويين يرفعون من شأن واصل ويجلونه حتى أنه لما ذهب إلى المدينة ودخلها سارع إليه كثير منهم ، وكان من بينهم زيد بن علي وابنه يحيى بن زيد ، وعبد الله بن الحسن وإخوته ، وجمفر ، وإن كان جمفر قد تكلم معه لسكن وأصلاره عليه كلامه ، ولم يكتف زيد بهذا بل أغاظ لجمفر وأنكر عليه ما قاله وقال له : ما منعك من انتهاءه إلا الحسد لنا (٣) ، ويظهر أن زيدا كان يميل لأراء واصل رئيس المعتزلة ويعتقها ، ولهذا يقال (كان زيد بن علي لا يخالف المعتزلة إلا في المنزلة بين المنزلتين) (٤) ، ولكنه لا يعرف ماذا كان يقول زيد في رأي واصل (بأن أحد الفريقين المتحاربين قاسق لا يمينه ، ولقد كان علي رضي الله عنه رئيس أحد الفريقين) يجوز أنه كان يعتقد أن هذا الرأي لا يمس عقيدة

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٩٨ . التمهيد في الدين لأبي المظفر الإسفراييني

ص ٤١ - ٤٢ .

(٢) المنية والامل لابن المرتضى ص ١٨ .

(٣) المنية والامل لابن المرتضى ص ١٩ .

(٤) المنية والامل لابن المرتضى ص ٢٠ .

جده الأعلى ولا ينتص من كرامته لا اعتقاده أنه في الواقع على حق وأن غيره بطل.
ولقد كان واصل تحقيقاً لهذا يتبرأ من معاوية ومن حمرو بن العاص ومن كان
معهما ؛ ولما عاب ابن الروندي على واصل والمعتزلة هذا الرأي لم يشكر عليه أبو الحسن
الخطيب المعتزلي ما ادعاه عليهم ابن الروندي بل صرح بأن المعتزلة لا تبرأ من هذا
القول ولا تعتذر منه بل هي معتنقة له ، وقالة به (١) .

١١ - موقف المحدثين من واصل :

إنه رغم زهد واصل بن عطاء في الدنيا ، وأنه لم يقبض ديناراً ولا درهماً (٢)
وأنه كان مشغولاً في النهار بالوعظ وتعليم الناس ، وفي الليل بالصلاة وقراءة
القرآن (٣) ، ورغم ما رواه المعتزلة فيه من حديث مسند علي بن أبي طالب عن النبي
صلى الله عليه وسلم (يكون في أمي رجل يقال له واصل بن عطاء يفصل بين الحق
والباطل) (٤) .

وكذلك تنفهره الناس من التعلق بالدنيا وتحذروهم منها ، ويظهر أنه كان مشغولاً
بهذا حتى أنه لم يتوان أن يعرض بجمع (٥) في حبه للدنيا وتعلقه بها وشغل قلبه بها .

(١) الانتصار لأبي الحسين الخطيب المعتزلي ص ٩٨

(٢) المنية والامل لابن المرتضى ص ١٧

(٣) المنية والامل لابن المرتضى ص ١٨

(٤) المنية والامل لابن المرتضى ص ١٧ . وقد يكون هذا الحديث الذي ذكره
المعتزلة في واصل من وضع المعتزلة كما هي عادة أصحاب الفرق يعتمدون في وضع حديثه
أو أحاديث في رتبهم يدل على أنه من معجزات الدهر وأن الرسول أخبره
حتى كأنه رسول من الرسل يخبر عنه قبل مجيئه الرسول الذي يسبقه .

(٥) هو جعفر أبو عبد الله بن محمد بن علي الأصغر بن الحسين بن علي بن أبي طالب
(المعارف لابن قتيبة ص ٩٤)

فقال له في خطبته التي رد فيها عليه : وإنك يا جعفر وابن الأئمة شغلك حب الدنيا
فأصبحت بها كلفاً ، (١)

أنه رغم كل هذا فقد رأينا أن كتاب الفرق من الأشاعرة قد كفره ، ولم يقف
الامر عند تكفير الأشاعرة له ، بل كفره كذلك أصحاب الحديث وجعلوه رجل سوء
ولا أعرف أى سوء في رجل أوقف نفسه للدفاع عن الدين الإسلامى ولو فرضنا
أن الرجل أخطأ في نظرم فلا يؤدى خطأه إلى تكفيره وأنه رجل سوء لأن المجتهد
إذا أخطأ فله أجر كما هو مقرر عند المسلمين ولكن الخلاف والتعصب للرأى هما
الذان دفعا بأصحاب الآراء الكلامية إلى تكفير بعضهم بعضاً ، مع إن كلا منهم لو
اطلع على نية الآخر فهو الدين الإسلامى ، وأنه ما يريد إلا نصرته ، لزال الخلاف
ولفسكر كل منهم الآخر على موقفه إزاء هذا الدين الذى بلغ حبه في قلوبهم
درجة عظيمة .

١٢ - الحكم على واصل :

إنه يكفى في حكمنا على واصل أنه رئيس هذه الفرقة العظيمة (فرقة المعتزلة)
صاحبة الأبحاث الكلامية ، والتي تركت المسلمين تراثاً فلسفياً له قيمته والتي دفعت
أمام العقيدة الإسلامية طريق البحث المنطقي مما جعل أصحاب البيانات الأخرى
يقفون من مجرم هذه العقيدة الجديدة ، والذين كانوا يريدون أن يشاروا لأنفسهم منها
بطريق الجدل الكلامي ، فلما رأى منهم المعتزلة هذا صرخوا على أساليبهم وأنقرونها
وحاربوهم بمثل سلاحهم ، ولو وقف الأمر عند الاحتجاج بالقرآن والحديث لما
انقطعت غارات المخالفين من هذا الدين لأنهم لا يؤمنون بهما ، فلا يكون هناك طريق
لانتفاع هؤلاء إلا باستعمال الأدلة المنطقية والأساليب الجدلية التي ألفوها ، والذين

استعملوا معهم هذه الأساليب ثم المعتزلة . ولقد روى أن السحنية ناظروا جهان طريق المعرفة ، وهي الحواس الخمسة عندهم فحجز من إقناعهم ، فلما أخبروا أصلاً بهذا زاد على طريق المعرفة - عندهم - وهي الحواس الخمسة التي وقفنا بالمعرفة عندها لما أمكننا أن تثبت الإله سبحانه ولا نصل إلى وجوده ، لأنه لا يدرك وجوده بالحواس ، لأنه ليس محسوساً لما أخبر بهم وأصلاً بهذا ورأى وأصل أن هذا المبدأ خطر على الدين الإسلامي زاد في طريق المعرفة (الدليل) . فلما عرفوا أن هذا لوصل وأنه من كلامه لا من كلام جهنم خرجوا إليه وأسلموا (١) .

هذا مثل من أمثلة موقف المعتزلة من الأمم التي كانت تهاجم الدين الإسلامي حصل بين رتبها (واصل) وبين طائفة السنية الحسينيين الذين لا يؤمنون بالله وإنه ليكن هذا دليلاً على فضل واصل بن عطاء .

لقد امتاز كذلك واصل بقوة جدله ، وما ذكرناه من الجدل الذي وقع بينه وبين عمرو بن عبيد حتى ترك رأى أستاذه ورجع إلى رأى واصل وكذلك جدله مع الفرق المخالفة له هد لنا على قوته في هذه الناحية .

كما أنه كذلك كان أديباً حتى ضرب به الشعراء المثل في قدرته على التخلص من الرأى من غير تكلف ولا مشقة (٢) ، ويظهر لقوته الأدبية كذلك وطوابع الكلام له خطبته التي ارتجلها أمام عبيد الله بن عمر بن عبد العزيز (٣) وقار فيها بالاستحسان

(١) المغيرة والامل لابن المرتضى ص ٢١

(٢) ومن هذا قول أبي محمد الخازن في قصيدة يمدح بها صاحب ابن مباد .

نعم قهنيك لا يوم العطاء كما قهنيك ابن عطاء لفظه الرأى

(مرآة الجنان ومبرة اليقظان لأبي محمد عبد الله البافى . ج ١ ص ٢٧٤)

(٣) وقد قال في هذا بقار بن برد . مادحا وأصلاً .

أبا حذيفة قد أوتيت معجزة من خطبة يدهى من غير تقدير

الح . المعجم لياقوت ج ١٩ ص ٢٤٤

حل خالد بن صفوان (١) ، وشبيب بن شبة (٢) ، ولقد امتاز واصل بالعراحة في الرأي ، فلقد كان يغيش تحت كنف الدولة الأموية ومع هذا كان يبرأ من معاوية وعمر بن العاص ، وكان يقول بأن الإنسان مختار في أفعاله مع أن هذا الرأي لم يكن في مصلحتهم بدليل قول عطاء بن يسار ومعهده الجهمي للحسن البصري بأن هؤلاء الملوك (ملوك بني أمية) يسفكون دماء الناس ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله (٣) .

ولقد كان واصل أول من وضع أساس الدعاة في الدولة الإسلامية ، وهو الذي من إرسال الرسل في سبيل الدعوة إلى الله والدفاع عن الرأي الذي يعتنقه .

وهو الذي وضع أصل الاحتجاج بالإجماع والعقل زيادة على الاحتجاج بالكتاب والسنة .

وعلى كل حال إذا فتقنا في جميع نواحي الرجل وجدناه قد بلغ فيه اذروة الكمال فإذا خطب كان خطيباً مصتعباً ، وإذا تحدث في العلم كان العالم المحقق وإذا صلى كان العابد المخلص ، يقضي الليل في الصلاة لله والاحتجاج للعلم ، وإذا خاصم كان للجدل القوى في حجته ، لا يترك مخاصمه إلا إذا ألزمه الحجة وإذا أخرج كان سريع البديهة ، سهلاً عليه أن يخلص نفسه . لا يضطرب عقله ولا يحتاج قلبه ، وبعد هذا نقول إلى زميله وصهره ورئيس المنزلة بعده .

(١) هو خالد بن صفوان بن عبد الله بن عمرو بن الأهم القيسى المذقري أحد نصحاء العرب وخطبائهم . كان راوية للأخبار ، خطيباً مفهوماً بليفاً ، وكان ياله هدام بن عبد الملك ومالداً القسري ... توفي سنة ١٢٥ هـ (معجم الأدباء لياقوت ج ١١ من ص ٢٧ - ٢٥)

(٢) هو شبيب بن شبة الأحمري والأديب الفاضل صاحب خالد بن صفوان مات شبيب بعد المائتين (معجم الأدباء لياقوت ج ١١ من ص ٢٦٨ - ٢٦٩) .
(٣) المعارف لابن قتيبة ص ١٩٥ .

(ب) عمرو بن عبید :

١ - مولده :

هو أبو عثمان عمرو بن عبید (١) بن باب (٢)، وقد ولد مع واصل بن عطاء في عام واحد وهو ثمانون من الهجرة . ولكن لم يذكر أحد من المؤرخين المكان الذي ولد به ، إلا أن بعض المؤرخين يذكر أن أباه كان مع جند الحجاج بالعراق (٣) فيجوز أن يكون عمرو قد ولد بالعراق ثم يقول بعض المؤرخين أن أباه كان يختلف إلى أصحاب الشر بالبصرة فإذا رأى الناس حمراً مع أبيه قالوا خذ الناس ابن شر الناس ، وهذا يمكن لنا أن نقول إنه من الجائز أن يكون قد ولد بالبصرة ، ولقد أدرك عمر أواخر الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية حيث كانت ولادته سنة ثمانين وتوفي بهذا المائة والأربعين من الهجرة (٤) فشهد بهذا سقوط دولة وقيام أخرى ورأى الفرق بين

(١) قال الخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣ هـ : وعبيد أبو عمرو كان نسا جأثم تحول شرطياً للحجاج ، وهو من سبي سجستان .

(تاريخ بغداد ج ١٢ . ص ١٦٦)

(٢) قال ابن خلكان : وباب من سبي كابل من جهال السند (وفيات الأعيان ج ١ ص ٥٣٥) ثم قال الخطيب : مولى لآل مرادة قدم من حنظلة تميم ، (تاريخ بغداد ج ١٢ . ص ١٦٦) .

(٣) قال ابن خلكان : وكان أبوه (أي أبو عمرو) يخلق أصحاب الشرط بالبصرة . (وفيات الأعيان ج ١ ص ٥٣٥) وقال الذهبي : وكان أبوه (أي أبو عمرو) من شرط الحجاج ، (ميزان الاعتدال

٣ ص ٢٩٤) وقال مثل هذا البغدادي أي قال إنه من شرط الحجاج ولم يقل إنه كان يخلق لهم (البغدادي في تاريخ بغداد ج ١٢ ص ١٦٦) .

(٤) يقول ابن قتيبة : ومات عمرو في طريق مكة ودفن بمران على ليلتين من مكة =

الدولتين في السياسة والعلم والقوة والضعف ، ويظهر أنه كان من الدعاة في السر للدولة العباسية (١) وكان عمرو مولى ابني تمام ، ويقال إنه كان نساكاً (٢) ومع هذا كان يختلف إلى مجلس الحسن البصري وتلمذه ولكن لا نعرف هل ترك هذه الصناعة لما تقدم في تحصيل العلوم وأصبح من العلماء الذين يشار إليهم بالبنان أم بقي محتفظاً بصناعته حتى لا تمتد يده إلى الخلفاء على أن رفضه لما عرض له عليه أبو جعفر المنصور من المال الذي كان مقداره عشرة آلاف درهم يرجع أن عمراً كان له مال يعيش منه ، وليس بالبعيد أن يكون مصدره هو صناعته ولا ندري بجانب هذا أن عمراً لم يكن راغباً في الدنيا كثيراً حتى وصفه المؤرخون بالزهد في الدنيا ، وإن زهد هذا جعله يرضى بالقليل الذي تدره عليه صناعته ، ويجعله يستمسك بها حتى لا يفرط في كرامته وصولاً إلى المال .

٢ - صفاته :

لقد كان عمرو أسمر اللون مرهوباً بين عيبيه أثر السجود ، ولقد كان شديد الأدب

= على طريق البصرة ، وصلى عليه سليمان بن علي ، (المعارف لابن قتيبة ص ٢١٢) ثم ذكر أن سليمان بن علي الذي كان والياً على البصرة لأبي جعفر قد توفي سنة ١٤٢ هـ (المعارف ص ١٦٤) فتسكون وفاة عمرو قبل وفاة سليمان أي إما أن تسكون في نفس السنة وهي سنة ١٤٢ هـ وإسكن قبل سليمان بقليل وإما أن تسكون قبل هذه السنة إلا أن البغدادى في تاريخه والمسعودى في مروجيه وابن خلكان في وفياته والذهبي في ميزان الاعتدال يذكرون أن وفاته لم تسكن معروفة بالضبط فتارة يقولون إن وفاته كانت سنة ١٤٣ أو سنة ١٤٤ أو سنة ١٤٨ هـ .

(١) قال (أبي المنصور إلى عمرو) بلغني أن محمد بن عبدالله بن حسن . . . كتب إليك كتاباً ؟ قال : قد جاءني كتاب يشبه أن يكون كتابه ، قال فم أجبتة ؟ قال أو ليس قد عرفت رأيي في السيف أيام كنت تختلف إلينا ، أني لا أراه ، (البغدادى ج ١٢ ص ١٦٦) (٢) يقول البغدادى : إن مبدأ أبا عمرو كان نساكاً ، (البغدادى ج ١٢ ص ١٦٦) .

حتى إن الحسن البصري لما سئل عنه قال للسائل (لقد سألتني من رجل كان الملائكة أدبته ، وكان الأنبياء ربه إن قام بأمر قعد به ، وإن قعد بأمر قام به (١) ، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له ، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له ، ما رأيت ظاهراً أشبهه بباطن منه ، ولا باطناً أشبهه بظاهر منه (٢) ولم يكن عمرو بالرجل الكثير المرح والفرح بالدنيا والمقمل عليها وهذا شأن أهل الزهد حتى وصف بأنه إذا رأى مقبلاً توم أنه جاء من دفن والديه (٣) ويدلنا على زهده ما قدمه إليه أبو جعفر من المال الكثير وطلب منه أن يمرض عليه حاجته فيرد المال ويقول (لا تبعث إلى حتى آتيك) فيقول له أبو جعفر (إذا لا نلتقي) قال هي حاجتي وانصرف ولم يقف منه المنصور بشيء ، فأتبعه المنصور بصره حتى غاب عنه وقال :

كلكم يمئى رويد كلكم يطالب صيد

غير عمرو بن عبيد (٤)

وكان كثير الحياء لا يجلس إلا مطرفاً ، كثير الصمت قليل الحركة ، ما يدل على الرزاة وكثرة التمسك حتى قيل في وصفه (إذا رأيته جالساً توهمته أجلس للقود (٥) ومع حياته هذا وصيته وتواضعه وقلة الكلام إذا جلس للومظ والتعليم كان قوياً التأثير على سامعيه حتى يجعلهم يتوهمون أن الجنة والنار لم تخلقا إلا له ، ويكفي دليلاً

(١) يظهر أنه يريد من قوله : إن قام بأمر قعد به ، وإن قعد بأمر قام به ، أنه كان متخلصاً في عمله بحيث إذا استند إليه أمر من الأمور لم يتركه حتى يأتى على آخره ويدل لهذا قوله بعد ذلك : وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له ،

(٢) وفیات الاعيان لابن خلكان . ج ١ . ص ٣٥٥

(٣) (المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٢)

(٤) (مروج الذهب للمسعودي . ج ٣ ص ٢٢٨ - البغدادى ج ١٢ ص ١٦٩ -

ميران الاعتدال للذهبي ج ٢ ص ٢٩٧ - وفیات الاعيان لابن خلكان ج ١ ص ٥٢٦)

(٥) (المنية والأمل لابن المرتضى . ص ٢٢)

على قوته في الوعظ وتأثيره على من يسمعه يتكلم في شأن الدنيا والآخرة ويلج عليه في أن يماونه هو وأصحابه فهدى عليه عمرو قائلًا (أدعنا بهد ذلك نسخ أنفسنا بعونك ، بهابك ألف مظلمة أردت منها شيئاً نعلم أنك صادق) (١) .

وكان عمرو كثير الخوف من الله يهين الليل كله بركعة واحدة ، يطيل التفكير في القرآن حتى كان يقضى الليل كله في ترجيح آية واحدة متدبراً فيها معتبراً بها ، وكان قلبه متعلقاً بالآمال ما كن المقدسة لا يذهب إليها إلا سهراً على الأقدام مع وقف راحلته على من أحصر ولهذا قيل إنه حج أربعين حجة ماشياً ، وبعده موقوف على من أحصر ، (٢) وكان لا ينام حتى كان يقضى الليل كله بوضوء واحد يصرفه في الصلاة وقراءة القرآن ومدارسة العلوم . وكان يطيل السجود في صلاته حتى ظهر أثر ذلك بين عباده ولقد وصفه الحسن بقوله : د بين عبيده أثر السجود ، (٣) .

ولم يكن عمرو بالرجل المتعصب الذي لا يرجع إلى الحق إذا عرفه ، ويترك الباطل إذا تبينه ، وهذا شأن العلماء إذا عرفوا الحق سارعوا إليه ، وإذا كشفوا الباطل في قلوبهم تنسكروا له وأزالوا ظلمته إلى نور الحق ولهذا رأينا بعد أن كان يمتنع رأى أستاذه الحسن في صاحب الكبيرة وهو أنه منافق ، ثم تبين له بعد مناظرة زميله في الدرس (واصل) أن الحق معه وأن الواجب أن يسمى مرتكب الكبيرة ، فاسقاً ، وأنه يجب أن يكون في منزلة بين المنزلتين لما تبين له هذا رجع عن رأيه وقال : ما بينى وبين الحق من عداوة ، والقول قولك وأشهد من حضر أني تارك ما كنت

(١) عيون الأخبار لابن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ٢٧٦ هـ . ج ٢ . ص ٢٣٧ .
طبعة دار الكتب

(٢) المغية والأمل لابن المراضى ص ٢٢

(٣) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان . ج ١ . ص ٥٣٥

عليه من المذهب قائل بقول أبي حنيفة ، فاستحسن للناس منه هذا واستدلوا بذلك على دياتهم (١) .

٣ - عداوة أهل الحديث :

لأنه رغم هذه الصفات التي ذكرناها والتي هي بعض صفات عمرو فإننا نجد أهل الحديث قد أكثروا من ذم عمرو وناصروه العداء وكانوا يحضون الناس على مقاطعته ، وكان إذا سلم عليهم لا يردون عليه السلام ، وكانوا يتهمون به بأنه يكذب في الحديث . وكان رأينا بعضهم يقول عنه : إنه رجل سوء من الدهرية (٢) . وإن يونس ولقد رأينا بعضهم يقول عنه : إنه رجل سوء من الدهرية (٢) . وإن يونس ابن عبيد (٣) علم أن أبنه يدخل على عمرو بن عبيد فنهاه عن هذا وقال له : يا بني قد عرفت رأيي في عمرو ثم تدخل عليه ؟ فجعل يعتذر قال : كان معي فلان . فقال يونس : إنك عن الزنا والسرقة وشرب الخمر ، فلان تلقى الله بهن أحب إلى من أن تلقاه برأي عمرو وأصحابه ، وكان يتهمة ابن عيون (٤) بأنه يكذب على الحسن ويقول (مالنا ولعمرو) (٥) . ويسأل عنه معاذ (٦) فيقول : من لا يقبل منه ولا يؤخذ عنه

(١) النية والأمل لابن المرتضى . من ص ٢٣ - ٢٤

(٢) ميزان الاعتدال للشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي المتوفى

سنة ٧٤٨ هـ ٢٣٥٠ م ص ٢٩٧

(٣) هو من عبد القيس ، ويقال إنه مولى لهم ، ويكنى أبا عبد الله ومات سنة

ثمان وثلاثين ومائة ، ويقال سنة أربعين ومائة . وأنه كان من أهل البصرة (١٠)

(المعارف لابن قتيبة . ص ٢١١)

(٤) هو عبد الله بن عرن بن أرطبان مولى لابن بزرة المرقى ، ويقال مولى عبد الله ابن مفضل المرقى مزينة مضر ، ويكنى عبد الله أبا عون ، ونسب عبد الله مربية فضره بلال ابن أبي بردة بالسباط ... ومات سنة إحدى وخمسين ومائة وقد رأى أنس

بن مالك (المعارف لابن قتيبة ص ٢١٣ - ٢١٤)

(٥) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣ هـ ١٢٣٥ م ص ١٨٢

(٦) هو ماذن ماذ ، ويكنى أبا المنذر من بني العنبر ، ومولى قضاء البصرة لهارون ثم مزل ، وتوفى بالبصرة سنة ست وتسعين ومائة . (المعارف لابن قتيبة . ص ٢٢٢)

عمرو بن عبید (١) ثم يدعون عليه أنه كان يقول إن الآية (ثبت يداي لرب) ليست هكذا في اللوح المحفوظ (٢)، ثم يقع فيه أيضاً قتادة (٣) بالذم فيقول له عاصم الأحول يا أبا الخطاب إنني أرى العلماء يقع بعضهم في بعض، فقال: يا أحول أولاً تدرى أن الرجل إذا ابتدع بدعة فيدين لها أن تذكر حتى تقدر؟ ولكن عاصماً لم يقتنع بكلام قتادة في عمرو وقد عرف لعمده ونسكه فيأخذهُ النوم نصف النهار فإذا به يرى عمراً وقد جلس يحك آية من كتاب الله، فعجب عاصم من هذا وسأله كيف تحك آية من كتاب الله؟ فقال له عمرو سأعيدها وليكنه لم يستطع فقام من نومه وهو راض من وقوع قتادة في عمرو لأنه رآه في المنام يغير في كتاب الله فاستدل من هذا على عدم دينه (٤)، ولم يقف المحدثون عند هذا بل حكموا على عمرو بأنه في النار من رؤيا رآها بعضهم (٥). ومع هذا كان عمرو سمحاً معهم إذا أقبل عليهم سلم ووقف رغم إعراسهم (٦) عنه، ولا يقع فيهم كما يقعون فيه. يقول له بعضهم يا أبا عثمان إنني لأرحمك مما يقول الناس فيك فيقول له عمرو يا ابن أخي أسمعني أقول فيهم شيئاً؟ فيقول لا، فيقول (إياهم فأرحم) ويقف على رأسه يونس ويقول لابنه (يا بني لأن

(١) (البغدادى في تاريخ بغداد ج ١٢ - ١٨٤)

(٢) (البغدادى . ج ١٢ ص ١٧٢)

(٣) هو قتادة بن دطامة سدوس، وأبوه ولد بالدطامية إعرابياً، وأمه سريرة من حوالات الاعراب ... ويكنى قتادة أبا الخطاب ومات سنة سبع عشرة ومائة.

(المعارف لابن قتيبة . من ج ٣ ص ٢٠٣ - ٢٠٤)

(٤) (تاريخ بغداد للبغدادى . ج ١٢ ص ١٧٨)

(٥) (البغدادى في تاريخه : ١٢ . ص ١٨٧)

(٦) يقول البغدادى : حدثنا ابن زيد قال : كنت مع أبوب ويونس وابن عون وغدهم فربهم عمرو بن عبيد، فسلم عليهم ووقف ولقفة فأردوا عليه، ثم جازفوا

ذكره (تاريخ بغداد . ج ١٢ . ص ١٧٤)

تلق الله بالسرقه والزنا وشرب الخمر خير من أن تلقاه برأى هذا وأصحابه - يشهد إلى عمرو بن عبيد - فيقول له عمرو (ليت القيامة قامت بي وبك الساعة) فإذا يقال فزحل يرددان يحتمك إلى الله مع أهل الحديث الذين يتهمونه في دينه ، لأن هذا يدل على أن هذا الرجل كان واثقاً من أنه على الحق وأنه ما كان يتبع هواه ولذا روى عنه أنه قال عند موته (اللهم إنك تعلم أنه لم يسئ لي أمران في أحدهما رضى لك وفي الآخر روى إلا اخترت رضاك على هواي فأغفر لي) (١) وكان يهتم نفسه بالتقصير في جانب الله وبما أثر منه في هذا قوله وقد حضرته الوفاة (نزل بي الموت ولم أناهب له) (٢).

٤ - بيئة عمرو :

إن البيئة التي ولد فيها عمرو بن عبيد ونشأ فيها غير بيئة وأصل حيث إن الثاني قد ولد بالمدينة ، أما عمرو فإنه ولد بالبصرة ونشأ بها وترب فيها والمدينة غير البصرة في الآراء والعلوم والمعارف فإن أهل المدينة كانوا يمتازون بالاستتمسك بالكتاب والسنة وعدم الميل إلى الآراء الحرة . وأما أهل البصرة فأصحاب ملل ونحل ومقائد مختلفة وتمسك بالرأى وتحلل من النص . ولهذا رأينا أن عمراً غير وأصل وأن وأصلاً يرسل إليه يؤثفه على ميله عن طريقة أستاذه (الحسن) وتفسيره في القرآن برأيه وتوجهه نهجاً غير نهج أستاذه فيه (٣) . إن هذه البيئة جعلت من عمرو عالماً بمن يسمونهم الأرائبة (أصحاب الرأي) وجعله إذا لم توافق رواية الحديث المعقول من روح التفريع أن ينكر هذه الرواية أو هذا الرأي ولو كان صاحب هذه الرواية أو صاحب هذا الرأي صحابياً فيقال إن معاذ بن معاذ قال : قلت لعمرو بن عبيد . كيف حديث الحسن أن عثمان ورث امرأة عبد الرحمن بعد انقضاء المدة ؟ فقال (إن عثمان لم يكن صاحب

(١) وفیات الاميان لابن خلیکان . ص ٥٢٦

(٢) وفیات الاعيان لابن خلیکان . ص ٥٣٦

(٣) راجع هامش هذا الكتاب . ص ٧٨

سنة (١) وحين روى له حديث السكتين (٢) من سمرة وهو لا يصدق بهذا قال
(ما نضنع بسمرة قبح الله سمرة) (٣) .

ه - عليه وجهه :

لقد جمع عمرو بين العلوم العقلية والنقلية ، والعلوم الدنوية والآخروية ، ولقد
كان من رواة الحديث يروى عن غيره ، ويؤخذ عنه الحديث ، حتى قيل عنه ، إنه كان
من أعلم الناس بأسر الدين والدنيا ، (٤) وأنه كان يروى عن الحسن (٥) وأبي قلابة (٦)
ويروى عنه الحادان (٧) ، وعبد الوارث (٨) ، وبهي القطان (٩) ، وعبد الوهاب

(١) البغدادى . (ج ١٢ . ص ١٧٦) .

(٢) وهو (حفظت عن النبي ﷺ سكتين ، سكتة بعد تكبيره الإحرام وسكتة
حين فرغ من القراءة) .

(٣) هو سمرة بن جندب ، وهو من بني لؤى بن شمع بن فزارة وبكنى أبا سليمان
وشهد أحداً وهو صغير ويقال إنه من العشرة الذين قال فيهم رسول الله ﷺ آخركم
موتاً في النار ، واستعمله زياد على البصرة ومات سنة وبضع وستين .

(المعارف لابن قتيبة ص ١٢٢)

(٤) المنية والأمل لابن المرتضى . ص ٢٢

(٥) (ميزان الاعتدال للذهبي . ٢٣٠ . ص ٢٩٤)

(٦) هو الحسن البصرى . أرجع إلى ترجمته في هذا الكتاب ، وأما أبو قلابة
فهو عبد الله بن زيد ، وكان ديوانه بالشام ، ومات بداريا سنة أربع ومائة أو خمس
ومائة (المعارف لابن قتيبة . ص ١٩٧)

(٧) الحادان هما حماد بن زيد بن درهم وبكنى أبا إسماعيل وكان عثمانيا وتوفي سنة تسع
وسبعين ومائة بالبصرة - وصلى عليه وإلى الرشيد عليها . وحماد بن سلمة بن دينار من موالى
ربيعة .. ومات . بالبصرة سنة أربع وستين ومائة . (المعارف لابن قتيبة ص ٢٢٠)

(٨) هو ابن سعيد ، ويعرف بالتنورى ، وبكنى أبا عبيدة ، مولى أبى العنبر من

بني تميم توفي بالبصرة في المحرم سنة ثمانين ومائة (المعارف . ص ٢٢٣)

(٩) هو يحيى بن سعيد القطان ، يكنى أبا سعيد ، وتوفي بالبصرة سنة ثمان وتسعين ومائة

الثقفي (١)، وعلى بن حاصم (٢)، إلا أنه مع كونه محدثاً كان يخالف أكثر المحدثين في القول بالقدر (أي أن الإنسان مختار في أفعاله) والدعوة إلى هذا الرأي والجدل فيه، سأل بعضهم ابن معين عن عمرو بن عبيد، فقال: لا يكتب حديثه، فقلت له: كان يكذب؟ فقال: كان دامية إلى دينه (أي إلى القول بالقدر) فقلت له: فلم وثقت قتادة وابن أبي عروبة وسلام بن مسكين؟ فقال: كانوا يصدقون في حديثهم، ولم يكونوا يدعون إلى بدعة، (٣) وإن المحدثين يريدون من البدعة القول (بالقدر) على حد تعبيرهم فهذا الخطيب البغدادي يروي لنا أن سائلاً سأل معاذاً (٤) عن عمرو فقال له: من هذا؟ قال: من لا يقبل منه، ولا يؤخذ عنه، ثم سأل آخر أباه عن عمرو فقال له ليس بشيء؟ فقال نعم أئماً برأسه، فقال له: قوم يرمون بالقدر إلا أنهم لا يدعون إليه ولا يأتون في حديثهم بشيء منكسر؛ مثل قتادة (٥)، وهشام الدستوائي (٦)، وسعيد بن أبي عروبة (٧)، وأبي هلال (٨)، وعبد الوارث (٩)،

(١) هو عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي، ويكنى أبا محمد، ولد سنة ثمان ومائة، وتوفي بالبصرة سنة أربع وتسعين ومائة، (المعارف لابن قتيبة ص ٢٢٤)

(٢) هو علي بن حاصم بن صبيب مولى لهنى تميم، ويكنى أبا الحسن، وكان يخطب في حديثه فترك حديثه، وولد سنة تسع ومائة، وتوفي بواسطة سنة إحدى ومائتين (المعارف، ص ٢٢٥)

(٣) (ميزان الاعتدال للذهبي ٢ ص ٢٩٦)

(٤) هو معاذ بن معاذ، ويكنى أبا المثني من بني العنبر، وولى قضاء البصرة لهارون ثم عزل، وتوفي سنة ست وتسعين ومائة، (المعارف لابن قتيبة ص ٢٢٣)

(٥) تقدمت ترجمته في هذا الكتاب

(٦) هو هشام بن أبي عهدة، واسم أبي عهدة سنبر مولى أمي سدوس، وروى بالقدر ومات بعد سنة ثلاث وخمسين ومائة (المعارف ص ٢٢٣)

(٧) هو ابن أبي عروبة مهران، وهو من موالى بني عدي بن بشكر، ويكنى أبا نصر، وكان قديماً، ومات سنة ست وأربع وخمسين ومائة المعارف ص ٢٢٣

(٨) هو أبو هلال الرازي محمد بن سليم، وكان أعمى، وتوفي سنة ١٦٥ هـ (المعارف ص ٢٢٣)

(٩) عبد الوارث تقدمت ترجمته.

فقال : هؤلاء الثقات (١) وما وصفه به أحد معاصريه قوله فيه : « ما رأيت أحدا أعلم من عمرو بن عبيد » (٢) .

ولقد سأله واحد من البلاغة فأجابه بعدة تعاريف لها وكلها ذكر له تعريفاً يقول السائل فهد هذا أريد حتى انتهى به إلى تعريف أَرْضَى نفسه ، وأراح عقله (٣) . وكان محباً للجدل بكثير منه حتى كان يقضى الليل كله فيه . وكان هذا ينضب عليه أصحاب الحديث ويذمونه عليه ويذكرون وقومهم (٤) . ولقد اجتمع مرة مع بعض (١) (تاريخ بغداد ج ١٢ ص ١٨٤) (٢) (المنية والأمل ص ٢٢)

(٣) قيل لعمرو بن عبيد : ما البلاغة ؟ فقال . ما بلغك الجنة وعدل بلك من النار ، قال السائل ليس هذا أريد ، قال : من لم يحسن الاستماع لم يحسن القول ، قال : ليس هذا أريد ، قال : قال النبي ﷺ « إنا معشر الأنبياء بكاء » (بكسر الهمزة جمع بكى . وهو ما قل كلامه خلفه) ، وكانوا يكرهون أن يزيد منطق الرجل على عقله ، قال ليس هذا أريد ، قال كانوا يخافون فتنة القول ، ومن سقطات الكلام ما يخافون من فتنة السكرت ومن سقطات الصمت ، قال : ليس هذا أريد ، قال فبكائك إنما تريد تخير اللفظ في حسن إقحام ، قال : نعم ، قال : إنك إن أردت تقرير حجة الله في عقول المكلفين وتخفيف المؤنة على المستمعين ، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين بالألفاظ المستحسنة في الأذان المقبولة عند الأذنان رغبة في سرعة استجابتهم ، ونفي الشواغل عن قلوبهم ، بالموعظة الحسنة من الكتاب والسنة كنت قد أوتيت فصل الخطاب ، واستوجبت على الله جزيل الثواب (عيون الأخبار لابن محمد عبداً بن مسلم بن قنينة الدورى . ج ٢ ص ١٧٠ - ١٧١)

(٤) قال البغدادي : قال حدثنا حماد بن زيد قال : « جلس عمرو بن عبيد وشيب بن شيبه ليلاً يتناخضون إلى طلوع الفجر قال فاضلوا ليلئذ ركعتين قال وجعل عمرو يقول هيه أبامعمر ، هيه أبامعمر ، (تاريخ بغداد . ج ١٢ ص ١٧٤) ثم قال البغدادي رواية أخرى وهي : « قدم أيوب وعمرو بن عبيد مكة فطاف أيوب حتى أصبح وعاصم عمرو حتى أصبح ، (تاريخ بغداد . ج ١٢ ص ١٧٥)

(م ٨ - الفرق الإسلامية)

أصدقائه بمنى فقال له : « إن مثل ومثلك لا يجتمعان في مثل هذا الموضع فيفترقان من غير قائدة ، فإن شئت فقل ، وإن شئت فأنزل ، قال له قل ، قال : هل تعلم أحدا أقبل للذر من الله عز وجل ؟ قال : لا ، قال : فهل تعلم عذراً أبين من عذر من قال : لا أقدر فيما تعلم أنت أنه لا يقدر عليه ؟ قال : لا ، قال : فلم تقبل قول من لا أقبل للعذر منه عذراً ولا أبين من عذر قاتل قطع صاحبه فلم يرد شيئاً (١) .

وقد احتج عمرو بن عبيد وأبو عمرو بن العلاء ، على أن الله عدل ولا بد أن ينجز وعده وبحق وعيده بناء على مبدأ المقتلة من إثابة المطيع وعقاب العاصي تحقيقاً للعدالة الإلهية وتنزيهاً لذاته سبحانه عن الظلم فقال عمرو بن عبيد لأبي عمرو بن العلاء : فقرر رأي أصحابه إن الله وعد وعداً وأوعد لإيصاداً وإنه منجز وعده ووعديه . فقال أبو عمرو : أنت أعجم ، لا أقول إنك أعجم اللسان ولا كنك أعجم القلب ، أما تعلم ، ويحك ، إن العرب تعد إنجاز الوعد مكرمة وترك إيقاع الوعد مكرمة ؟ ثم أنشده .

وإني وإن أوعدته أو وعدته لخلف لإيصادي ومنجز موعدى

فأجابه عمرو بقوله : إن الشاعر قد يكذب ويصدق ، ولكن حدثني عن قول الله عز وجل : (لا ملأ من جهنم من الجنة والناس أجمعين) (٢) إن ملأها أتقول صدق ؟ قال : نعم ، قال فإن لم يملأها أفقول صدق (٣) ؟

ومع قوة جدله ومع اشتغاله بالعلوم العقلية والنقلية حتى كان ممن يروون الحديث عن غيرهم وعنه يأخذ غيره الحديث ، فإنه كان يقول الشعر ، لكنه من النوع الذي يتفق مع روحه وعواطفه وعقله ، شعر كله مواظ وعزم وتزهيد في الدنيا وتنفه

(١) (المقد الفريد لشهاب الدين أحمد بن عبدربه الأندلسي . ج ١ ص ٢٥٥)

(٢) سورة هود ، الآية - ٢ -

(٣) (عيون الأخبار لابن قتيبة وهامده ، ج ٢ - من ص ١٤٢ - ١٤٣ طبع دار الكتب المصرية)

منها لا شعر الملق والمدح والتقرب من الحكام والملق إليهم ، شعر يتفق مع إحساسه الوعظي . ولقد روى لنا هذا الشعر بعض (١) المؤرخين . وكما أنه كان بارعاً في الجدل كان كذلك مؤثراً في وعظه . طلب منه أبو جعفر أن يعظه فأتى تركه حتى بكى (٢) أمامه مع شدة بأسه وقوة عطشه ، وتعلق به أن يعينه هو وأصحابه فيأبى ويتركه .

٦ - موقفه من الحكام :

كان عمرو بن عبيد يكره الاتصال بالحكام والجلوس معهم ، وإذا دعوه إلى التقرب منهم ابتعد عنهم ، يرى السلامة والسعادة في الحياة البسيطة التي لا تكلفه عناء معاشره أصحاب السلطان ، يأتيه رسول أبو جعفر المنصور بخطاب يسأله فيه عن دعوة محمد بن عبد الله بن الحسن (٣) فيقرأه ثم يضعه ولا يجيب فيقول رسول المنصور :

(١) قال المسعودي والبغدادى وعظ عمرو بن عبيد المنصور ثم أنشده

يا أيها الذى قد غره الأمل	ودون ما يأمل التغمص والآمل
ألا ترى إنما الدنيا وزينتها	كنزل الركب حلوا نمتا وتملوا
حتولها رصد وجيشها نكد	وصفوها كدر وملسها دول
تظل تفرح بالرواح ساكنها	فأيسوغ لها لين ولا جذل
كأنه للناس والردى غرض	تظل فيه ينسأ الدهر تلتصل
تديره - ما أدارته - دوائرها	منها المصيب ومنها المخطى الزال
والنفس هاربة والموت يرصدها	فكل عثرة رجل عندها زال
والمرء يسمى بما يسمى لوارثه	والقبر وارث ما يسمى له الرجل

(مروج الذهب للمسعودي ، ج ٣ ، ص ٢٢٩ ، تاريخ بغداد للبغدادى ج ١٢

ص ١٦٨)

(٢) (تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٨)

(٣) هو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، وكان قد خرج على أبي جعفر المنصور بالمدينة فوجه إليه الجيوش مع عيسى بن موسى ، وعلى مقدمته حميد بن قحطبة ، فقتل في شهر رمضان سنة ١٤٥ هـ (المعارف لابن قتيبة ص ٩٢)

الجواب ، فيقول عمرو : ليس له جواب ، قل لصاحبك : دعنا نجلس في هذا الظل ، ونشرب من هذا الماء البارد حتى تأتينا آجالنا في طافية (١) . ويذهب إلى مقابلة المنصور فهدى البساط برجله ويجلس دونه ، ثم يخرج إليه الربيع ويطلبه ليدخل لمقابلة الخليفة ، فيتركاه على الربيع ثم يمد له الخليفة مجلساً خاصاً قد فرش لبوداً ، ويتقدم لمقابلته هو وإبنته المهدي ويقربه منه المنصور حتى أتسكاه نخذه ، ثم يسأله عن حاله وعن نفسه وعن أولاده ، ثم يطلب منه أن يعظه فيقرأ عليه د والفجر وليال هنر... إلى أن قال له : إن ربك - يا أبا جعفر - أبا المرصاد ، فبكى أبو جعفر بكاء شديداً ، ثم جرد في وعظه فيبكي المنصور حتى تحف عيناه ، فيقول له سليمان بن جلال : رفقاً بأمر المؤمنين قد أتعبتك منذ اليوم ، فيقول له عمرو : د بمثلك ضاع الأمر وانتشر ، لا أباك ، وماذا تحف على أمر المؤمنين إن بكى من خشية الله ؟ ، ثم يقول له أبو جعفر بعد هذا : يا أبا عثمان ، إني بأصحابك لاستعين بهم ، فيقول له عمرو : إظهار الحق يتبعك أهله ، ثم يسأله عن كتاب جاءه من محمد بن عبد الله بن حسن بن حسن ، ثم يقول له : بأي شيء أجهته ؟ فيقول له عمرو : أو ليس قد عرفت رأيت في السيف أيام كنت تختلف إلينا ؟ أتى لا أراه ، فقال له المنصور : اسكن تحلف لي ليطلعن قلبي ، فيجيبه عمرو بقوله : لئن كذبتك نفية ، لأحلفن لك نفية ، فيقول له أبو جعفر : والله أذنت الصادق لله ، قد أمرت لك بعشرة آلاف درهم تستعين بها على سفرك وزمانك فيقول له عمرو لا حاجة لي فيها ، ، فيحلف المنصور أن يأخذها ، فيحلف عمرو أن لا يأخذها ويخرج ويتركه بعد أن يعظه في أمر إبنته المهدي الذي أعترض على رد عمرو ما أمر به الخليفة (٢) .

هذا موقف عمرو من الحكم لا يخضع لسلطانهم ولا ينزل عن كرامته لم ولا

(١) ميوّن الأخبار لإبن قتيبة الدينوري . ج ١ ص ٢٠٩ طبع (دار الكتب المصرية)
(٢) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي . ج ١٢ من ص ١٦٧ - ١٦٩

يرى ماء وجهه بالسؤال بل يزهد في ما لهم ولا يسكت عن تقديم وتقويم معوجهم
يستند في وعظهم حتى يجعلهم يسكون أمامه من شدة نائمه ، ويظهر أن الرجل كان
مخلصاً ممتلاً قلبه إيماناً بحب الله حتى يغيب نوره على سامعيه فيؤثر فيهم نائماً
يجعلهم يذوبون أمامه ، ولا يسكت مع هذا من عيب سياستهم العامة . يروي
المؤرخون عنه أنه سر سارق تقطع يده فقال : لا إله إلا الله ، سارق المر يقطع
سارق العلانية ، (١) هذا فقد لا ذم موجه الأحكام لأنه يعجب من أمرهم حيث يقطعون
يد السارق سرّاً وهم يسرقون علانية ، وهذا وصف الأحكام بالظلم وأخذ مال الرعية
طناً ، ومع هذا إذا سرق سارق لياكل قطعوا يده .

٧ - علاقته بأستاذه :

لقد قلت عند الكلام على واصل إن المؤرخين وقفوا عند ذكر الخلاف بين
التلميذ وأستاذه الذي وقع بينهما على صاحب الكعبة وإن الأستاذ طرد التلميذ أو
اعتزله التلميذ ، ولم يشعروا إلى شيء وراء هذا وما ذكروه عن واصل قالوه في عمرو بن
عبيد زميلة ، ولكنني قلت إن العلاقة بقيت بين الأستاذ وتلميذه واصل ، وهنا
أقول كذلك إن مري المودة لم تنفصم بين عمرو وأستاذه الحسن بل بقي التلميذ يتردد
على الأستاذ وبأخذ عنه ويمنل من معين علمه وبقي على إخلاصه له ووصل جبل المودة
بينهما ، والحسن لا يبخل عليه ولا يردده عن درسه والإستفادة من علمه ، ولقد
أشرت عند الكلام على واصل ما يدل على هذا بالخطاب الذي أرسله واصل إلى عمرو
بأمره فيه بالتزام طريق الأستاذ وعدم الخروج على منهجه والتزام نصحه والتمسك
بوصيته التي أوصاها بها مع زملائهما في الدرس وأن يتذكر تحذيره (٢) .

(١) (عبرن الأخبار لابن قتيبة الدينوري . ١٣ . ص ٦ طبع دار الكتب المصرية)

(٢) راجع صفحتي ٧٧ ، ٨٧ من هذا الكتاب ومعه .

وهنا أذكر شيئاً آخر يدل على هذه العلاقة وأنها بقيت حتى توفي الأستاذ وعمرو
ما أسن ، فقد جاء في تاريخ بغداد أن حميداً حدث أصحابه بحديث ، فقال عمرو كان
الحسن بقوله ، فلما قال عمرو هذا قال حميد لبعض أصحابه : لا تأخذ من هذا (أي
عمرو بن حبيد) شيئاً ، فإن هذا يكذب على الحسن ، كان يأتي الحسن بعد ما أسن
فيقول : يا أبا سعيد ، ليس تقول كذا وكذا لشيء الذي ليس من قوله ، فيقول الشيخ
برأسه هكذا (١) . إن هذه الرواية تدل دلالة واضحة على بقاء العلاقة والصلة والاستفادة
العلمية بين الأستاذ وتلميذه عمرو ، وإن كان المحدثون لم يقصدوا بها هذا بل كانوا
يقصدون بها أن عمراً كان يكذب في رواية الحديث ، وإنه لم يكن يتحرى الرواية عن
أستاذه وإنه كان يستغل تقدمه في السن ليأخذ منه الموافقة على ما يريد نشره من آراء
أو من الأحاديث التي تعضدها ، وهذا طبعاً لا يهمني في هذا المقام لأنني تكلمت في
فقرة خاصة عن ادعاءات المحدثين وتحاملهم على عمرو ، وإنما الذي يعنيني هنا أن الصلة
بقيت بين عمرو وأستاذه ، كما بقيت بين واصل وأستاذه وإن كان الأول قد حاد بعض
الشيء عن نهج أستاذه ، وأن الثاني قد بقي محافظاً عليها ، لهذا أرسل إليه بمحذره مائة
هذا الميل وينصحه بالترام طريقة الأستاذ وعدم الاغترار بمدح الإخوان والشجع
على هذا ، فإن التزام طريق الأستاذ السوي خير من الوقوع في مفاتن الشيطان وعدم
الاحتياط في أمر الدين ، وترك الحرية للنفس لتري ما تريد .

٨ - مقارنة بين واصل وعمرو :

لأنه رغم مكانة عمرو عند الحكام ورغم إلحاح أبي جعفر عليه بأن يغيثه هو
وأصحابه على نشر لواء الحق وإخفاق الباطل ، ورغم شدته على أبي جعفر وولي محله

(١) (تاريخ بغداد للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي المتوفى سنة
٤٦٣ هـ ج ١٢ ص ١٨٠ طبع مكتبة الخانجي بالقاهرة . والمكتبة العربية ببغداد)
ومطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٤٩ هـ الموافق سنة ١٩٣١ م .

المبدى في إساءة النصح لها ووضاها ، ورغم تقده الاذع لها ، ورغم كل هذا لم يكن عمرو ليعمل على نشر مبادئ المعتزلة ، أما واصل فإنه رغم الظروف التي لم تواتيه ، ورغم عدم ملائمة الحالة السياسية لنشر آراء المعتزلة لتحامل الحكام الأمويين على كل من يدعو لرأى يخالف مبادئ القرآن الصريحة ، إنه رغم هذا كان واصل دائماً في الدعاية لأصول المعتزلة حتى كان له في كل الأقطار رسل للنشر هذه الأصول في الدولة الإسلامية من الصين إلى مراكش (١) ، ويظهر أن سبب هذا هو أن عمرو لم يكن يؤمن بمبادئ المعتزلة كل الإيمان حتى إننا رأينا أن واصل قد أستاذ له رأيه في صاحب السكينة وبقى عمرو على رأى أستاذه حتى جادله واصل وأقنعه فانضم إلى رأيه (٢) فكان أصل المعتزلة وشيخها الأول وأسس مبادئها واصل لهذا رأينا أول داع لهذه المبادئ وأول حامل على نشرها ، وتعلم الناس أصولها وهناك فرقاً آخر بين واصل وعمرو وهو إن الأول كان مشهوراً بالجدل العقلي والقدرة على الكلام ، أما عمرو فيظهر أن شهرته برواية الحديث — رغم طعن المحدثين في أمانيته — كانت أكثر من شهرته بالعلوم العقلية والجدل فيها ولكن مع هذا رأينا أن واصل كان يتمسك بالنصوص أكثر من عمرو ، وكان يحافظ على التزام طريق أستاذه أكثر من عمرو ، والخطاب الذي أرسله واصل لزميله أكبر شاهد على ذلك وهذا يدل على أن عمرو كان يميل إلى التحرر من كل شيء ، يحب التحرر من قيود الحكام يقترب إليه أبو جعفر — على سطوته — فينفر منه ، ويمديه بحال كثره فرده ، ويحب التحرر من النصوص إذا وجد منفذاً ينفذ منه إلى العقل لا يتورع عن أن يخطئ صحابياً (٣) أو ينفذ آخر ويرد

(١) (راجع إلى صفحة ٧١ وهامشها من هذا الكتاب)

(٢) (راجع إلى هذا الكتاب من ص ٨١ - ٨٢)

(٣) قال الخطيب البغدادي : إن معاذ بن معاذ قال : قلت لعمرو بن عبيد : كيف حديث الحسن إن عثمان ورت امرأة عبد الرحمن بعد انقضاء المدة ؟ فقال : إن عثمان لم يكن صاحب سنة ، تاريخ بغداد للبغدادي ، ج ١٢ ص ١٧١

روايته (١)، وهذا ما جمعه هدفاً لنقد المحدثين وتعاملهم عليه، ومع كل هذا كان مرور واعظاً مؤثراً أكثر من زميله واصل، فمقدر ما كان الثاني جدلاً كان الأول واعظاً، لا يترك من بعضه حتى يبكي أمامه ويستزبد به ولقد رأينا كيف كان يؤثر بمواقفه على أبي جعفر ويتعلق أبو جعفر به ليبقيه معه فيأبى عمر وإلا أن يتخلص، ويؤثر الجلس الهادي بعيداً عن الأحكام ليعيش في طافية حتى يأتيه أجله، ويظهر أنه كانت له شهرة في البصرة أكثر من زميله واصل، وقد يكون لتعظيم الأحكام له، وتقربهم منه، وبعد عنهم، وزهده في الدنيا وطول بقاءه في البصرة، وإقامته بها طويلاً، وتأثيره في الوسط أثر في هذا (٢).

٩ - آراء عمرو الكلامية :

لقد قلت عند الكلام على واصل إن آراءه الكلامية هي :

(أولاً) رأيه في صاحب الكهيرة، وأنه عنده في منزلة بين المنزلتين أي إنه ليس بمؤمن كامل الإيمان، وإنه ليس بكافر لا تصافه ببعض أوصاف المؤمنين، وإنه سماء لهذا فاسقاً، لا منافقاً كما قال أستاذه الحسن، ولا كافراً كما قالت الخوارج، ولا كافر نعمة كما قالت الشيعة، ولا مؤمناً كما قالت المرجئة.

(ثانياً) رأيه في أفعال الإنسان، وهل هو مختار أو مجبور، وقلت إن واصلاً

(١) قال الخطيب البغدادي : إن يحيى بن سعيد قال : قلت لعمرو بن عبيد وكيف حديث الحسن بن سمرة - يعني في السكنتين في التكبير - فقال عمرو . ما نضع بسمرة ، فبح الله سمرة ، (تاريخ بغداد . ج ١٢ ص ١٧٦)

(٢) قال الحافظ الذهبي . حدثنا عبيد الله بن عمرو قال دفع أبي إلى مالا وأشرك بيني وبين معمر ، فقدمنا البصرة ، فجاءني معمر إلى أيوب فقال : إلزم هذا ، قال لربي عمرو ابن عبيد راكباً عليه القباب ومعه الناس فسمعت منه (ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي . ج ٢ . ص ٢٩٦ طبع الجناح)

قد ذهب إلى أن الإنسان مختار في أفعاله وليس مجبوراً ليقع عدل الله ، لأنه لا يصح - أن يكلف الناس ثم يسلبهم اختصارهم أو لا يعطيهم قدرة يحققون بها ما فرضه عليهم ، وترتب على هذا العدل بإعطاء الناس إرادة بها يرجحون بعض الأفعال على بعض وقدرة ينفذون بها ما يريدون قانون الثواب والعقاب ، أو على حد تعبيرهم ، « الوعد والوعيد » .

(ثالثاً) رآه في الصفات ، وإنه كان ينكر أن هناك معنى وذاً لأن هذا يؤدي إلى تعدد القدماء ، وتعدد القدماء باطل ، لأنه يؤدي إلى الشرك ؛ والشرك على الله محال ، لهذا كان يقول بعدم وجود صفات المعاني أي الصفات التي تثبت معنى زائداً على الذات على حد تعبير الأشاعرة ، ولم يكن واصل لينكر ما تقتضيه هذه الصفات من الكمال الواجب لله سبحانه ، وإنما ينكر فقط - على حسب ما فهمه - إن هذه الصفات إذا قلنا إنها معان - فقد يؤدي هذا القول إلى أن يكون هناك أمران لهما وجودان مستقلان هما الذات والمعنى وكل منهما قديم فيؤدي هذا إلى تعدد القدماء . وهو باطل .

(رابعاً) رآه في علي وأصحابه وطلحة والزبير وعائشة ، وعرفنا أنه وقف في هذه المسألة موقف العلماء الذين يحتاطون في أحكامهم على أمثال هؤلاء الذين عرف فضلهم وحققهم إلى الإسلام والذين رأى لهم مواقف كريمة في الدفاع عن الدين والدرد عنه ، فيقارن هذه الفضائل التي عرفها لهم وعرفها المسلمون مع الأحداث التي وقعت منهم من تفرق كلمة المسلمين وإراقة الدماء الطاهرة ، وتفرق شمل المسلمين ، وتفرق كلمتهم بعد أن جمع الله بينهم على دين محمد ، رأى واصل هذا وذاك ، وضم إلى هذا أن الحق لا يتعدد فوقف موقف الاحتياط ولم يحكم على أحد الفريقين بحكمة طاع ، وإنما قال : « إن أحد الفريقين قاسق ، ولكن لا يعرف من هو على القطع ، وهناك طرف ثالث قطع واصل في الحكم عليه بأنه قاسق وهو معاوية وعمرو بن العاص .

اصحابها ، وهذا يدل من طرف خفي على أن واصلًا كان يحب العلويين ، وقد
يكون هذا - بسبب ميل الشيعة إلى آراء المعتزلة وتكريم زيد بن علي له حين ذهب
إلى المدينة .

هذه هي آراء واصل الكلامية التي كان يناضل في سبيلها ، والتي كان يرسل الدعوة
إلى نشرها ، وهي نفسها آراء عمرو بن عبيد إلا أننا عرفنا عند الكلام على واصل أن
عمراً كان يعتنق رأى أستاذه الحسن في صاحب السكينة ، ثم تصاحبه هو واصل في
هذه المسألة حتى غلبه واصل على رأيه وأقنعه بصحة ما ذهب إليه واعتنق رأى زميله
وترك رأى أستاذه ، وقال ما بين وبين الحق من مداوة ، ثم تعاوننا معاً على الدفاع
عن مبدأ واصل الذي عرفناه .

وأما مسألة أفعال الإنسان وأنه مختار في أفعاله وليس مجبوراً فقد اعتنقها كذلك
عمرو ، ولكن يظهر أنه بمقدار تحمس واصل إلى رأيه في صاحب السكينة ، كان
تعدد عمرو في مسألة أفعال الإنسان وأنه مختار لا مجبور ، ولهذا كان أصل المداوة
التي بينته وبين المحدثين هو إنه قدرى ، والقدرى في رأيهم من ينكر القدر أى من يقول
بأن الإنسان حر في أفعاله ، وليس خاضعاً لسلطان القدر ، يروى لنا الخطيب البغدادي
أن زكريا بن يحيى الساجي قال : (كان عمرو بن عبيد قدرباً ، وكان داعية ، تركه أهل
النقل ، ومن كان يميل إلى الأثر من أهل البصرة ...) (١) . لم يكتف عمرو بكونه قدرباً
وحده وإنما كان يدعو إلى اعتناق هذا المبدأ ، وهذه الدعاية للقول بالقدر كانت كذلك
سبباً في عدم أخذ المحدثين بروايته ، وبعد أن كان ثقة عندهم في الرواية فخلوا عنه
وتركوا روايته ، وسموه المقيت (٢) . على حد تعبيرهم - أى المفقوت ، ويظهر أن

(١) (تاريخ بغداد . ١٢٣٠ ص ١٨٦)

(٢) قال الخطيب البغدادي : كان أيوب إذا ذكر عمرو بن عبيد قال : (مافعل

المقيت مافعل المقيت) (تاريخ بغداد . ١٢٣٠ ص ١٧٤)

حنقهم عليه للدعاية لقول بالقدر كان أشد من حنقهم عليه بالقول بالقدر نفسه ،
وبين لنا هذا بوضوح ما رواه الخطيب البغدادي أولاً عن عهد الله بن علي بن هبة الله
المديني أنه سأل أباه عن عمرو بن عبيد فقال له : ليس بشيء لا يكتب حديثه ؟
فأوما إليه بنعم فقال له : قوم يرمون بالقدر إلا أنهم لا يدهون إليه ، ولا يأتون في
حديثهم بشيء منكر ، مثل قتادة وهشام الدستوائي ، وسعيد بن أبي عروبة ، وأبي هلال
ومحمد الوارث (١) (وثانياً ما رواه الحافظ الذهبي أنه قيل لابن المبارك : لم رويت عن
سعيد وهشام الدستوائي وترك حديث عمرو بن عبيد ورأيهم واحد قال : كان عمرو
يدعو إلى رأيه ، ويظهر الدعوة وكانا ساكتين (٢) .

رحمى

وأما مسألة علي وأصحابه ، وطلحة والزبير وطائفة عثمان فكان عمرو يقول عليهم
إن الواحد منهم فاسق بعينه وهذا خلاف رأى وأصل الذي كان يفسق أحد الطرفين
ولم يعين الفاسق معهم لعدم ظهور الحق له ، ولا أعرف على أي أساس بنى عمرو رأيه
هذا إلا أن يكون قد اعتبر أن كل من نسب في حمل السيف ، لأجل قتال المسلمين
فهو حاس لأنه ما كان يرى السيف ويعهد لهذا الرأي قوله لأبي جعفر حين سألته عن
خطاب محمد بن هبة الله بن الحسن الذي يقال إنه أرسله إلى عمرو كاطن أبو جعفر :
(أو ليس قد عرفت رأيي في السيف أيام كنت تختلف إلينا إنى لا أراه (٣)) .
فكان عمراً بناء على هذه الرواية لم يكن يرى السيف حكما بين المسلمين ولا طريفاً إلى
إحقاق الحق بينهم أو يعتمد عليه في الوصول إلى خلافة المسلمين ، ومن هنا يجوز أنه
كان يحكم بتفسيق كل من قاتل بالسيف للوصول إلى الخلافة ولو كان محققاً في رأيه أو

(١) (تاريخ بغداد . ج ١٢ - ص ١٨٤)

(٢) ميزان الاعتدال للذهبي ج ٢ - ص ٢٩٥ ثم روى عن الفلاس أنه قال :

إن عمراً متروك صاحب بدعة قد روى ج ٢ . ص ٢٩٤

(٣) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج ١٢ ص ١٦٨

مخلصاً في دعواه . ولقد بالغ في الذهاب إلى هذا الرأي حتى قال كأرواه المؤرخون :
رواه لو أن علياً وعثمان وطلحة والزبير شهدوا عندي على شركائهم ما أجزته ، ثم
روى عنه كذلك أنه قال : رواه لو شهد عندي على عثمان وطلحة والزبير على
سواك ما أجزته (١) .

ثم يذكرون من عمرو حديثاً كان يرويه عن الحسن وهو : إن معاذ بن معاذ قال
لعوف : إن عمرو بن عبيد حدثنا عن الحسن أن رسول الله ﷺ قال : من حمل
طيناً السلاح فليس منا (٢) .

بناء على هذا الحديث الذي كان يرويه عمرو عن الحسن عن النبي ﷺ يكون عمرو
ممدوراً في ذهابه إلى الحكم بالفسق على كل من حمل السلاح على المسلمين ولو كان
علياً وطلحة والزبير وعائشة .

وأما رأيه في معاوية فهو كراي لعنه واصل وهو تفسيره قطعاً بل كان يذهب إلى
أبعد من هذا إذ كان يروى حديثاً عن الحسن عن النبي ﷺ يقول فيه : إذا رأيتهم
معاوية على المنبر فاقتلوه (٣) .

هذه هي آراء عمرو بن عبيد وهي لا تخرج في جملتها من آراء زميله واصل وإن
خالقه في بعض مبادئه التي ذكرتها والتي لا تجعل الخلاف بينهما بعيداً ولهذا جعلتهما
طبقة واحدة .

الخلاصة :

وخلاصة ما تقدم من آراء هذه الطبقة من المعتزلة لم تخرج من الآراء التي كانت

(١) (تاريخ بغداد . ج ١٢ ص ١٧٨)

(٢) (تاريخ بغداد للخطيب البغدادي . ج ١٢ ص ١٨١ . وبلاحظ أن المحدثين
يكذبون عمراً في هذا الحديث ويقولون إنه أراد بهذا أن يهود إلى كلامه الخبيث)

(٣) (تاريخ بغداد . ج ١٢ ص ١٨١ . ويروى البغدادي وكذلك أن المحدثين
كانوا يكذبون عمراً في هذا الحديث كما كذبوه في الحديث السابق) .

شائعة في عصرهم من الكلام في هل الإنسان مجبور أو مختار وما حال من ارتكب
إثماً من المؤمنين هل لا زال مؤمناً رغم إثمه أو أصبح بإثمه هذا كافراً بعد أن كان
مؤمناً أو صار بهذا الإثم منافقاً أو أنه لا مؤمن ولا كافر ولا منافق بل هو في حالة
بين حالى الإيمان والكفر وهو أنه قاسى .

أما بالنسبة للمسألة الأولى : فقد كان رأى واصل وصاحبه همرو أن الإنسان
مختار في إتيانه أفعاله يفعل الخير بإرادته ويتركه بإرادته ويأتى الشر طائفاً ويتركه
طائفاً ، ولهذا سماهما أهل عصرهما (بالقدرية) أى المنكرين لقدر الله الذى حدد
طريق الإنسان في هذه الحياة وإن الإنسان في حدود هذا المقدور عليه تكون أفعاله
إن خيراً أو شراً وإن شراً فشر ، وظن المعاصرون لها أنهما بهذا يسكونان قد أنكر
حديث القدر الذى قيل فيه : وأن تؤمن بالقدر خيره وشره ، (١) إلا أن المعتزلة قد
روى عنهم أنهم كانوا يؤزلون هذا الحديث بما يتفق مع مذهبهم وهو أن المراد بالخير
والشر الواردتن في الخير والبلاء والعافية والشدة والراحة والمرضى والشفاء والموت
والحياة إلى غير ذلك من الأفعال التى لا تدخل في مقدور الشخص دون الخير والشر
والحسن والقيح الصادرين من أكساب العبد ، (٢) .

(١) روى يحيى بن يعمر عن عبد الله بن عمر عن أبيه عمر بن الخطاب رضى الله
عنهما أنه قال : بينما نحن جلوس عند رسول الله ﷺ إذا طلع علينا رجل شديد
بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد حتى جلس
إلى النبي ﷺ فاستند ركبته إلى ركبتيه ووضع كفيه على خذييه . وقال : يا محمد أخبرني
عن الإسلام فقال الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وتقيم
الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً . قال
صدقت . ففجئنا له بسأله ويصدق . قال فأخبرني عن الإيمان قال أن تؤمن بالله و ملائكته
وكتبه ورسوله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره ، (تفسير الرسول إلى جامع
الأصول عن حديث الرسول ج ١ من ص ١٣ - ١٤ . طبع المطبعة السلفية سنة ١٣٤٦هـ)
(٢) (الملل والنحل للشهرستاني . من ص ٢٢ - ٢٣ . طبع أوربا)

وأما المسألة الثانية : وهي حال من ارتكب إثمياً من المؤمنين فإن واصل وصاحبه عمراً قد اختاراً أن يكون (في منزلة بين المنزلتين لاثمناً ولا كافراً) وذهباً إلى تسميته بإسم (الفاسق) خلافاً لاستاذهما الذي كان يسميه (منافقاً) ، وقد كانت هذه المسألة صيباً في وقوع الخلاف بينهما وبين استاذهما - كما يقول مؤرخو الأشاعرة - وإن كان قد ثبت لنا أثناء الحديث على واصل وصاحبه أن العلاقة لم تنقطع بين الأستاذ وتلميذه .

وكان من الآراء القائمة في هذا العصر كذلك مسألة (صفات الله) ولقد عرفنا رأى جهم فيها وكذلك رأى غيلان الدمشقي . وأما رأى واصل فهو إن هذه الصفات ليس لها تحقق ومعنى لأنه لو كان لها غير معنى الذات أو تحقق غير تحقق الذات لادى هذا إلى تعدد القدماء لأنه يجب أن تكون صفات الباري قديمة لكن تعدد القدماء باطل لأنه يؤدي إلى الشرك المحال . إذن هذه الصفات ليس لها معنى غير الذات وأما عمرو فلم أره في الصفات رأياً صريحاً ، وهل كان رأيه فيها كراى زميله أو كان له فيها رأى آخر ؟ لكن بعض كتب الفرق قد ذكرت أنه لم يهتم خلاف بينه وبين زميله إلا في مرتكب الكبيرة أولاً ثم أفتنع واصل زميله برأيه فيه فرجع إلى رأيه (١) وبعض هذه الكتب ذكرت أن آراء عمرو هي آراء واصل (٢) إلا في مسألة على مقالته وعلى هذا يكون رأى عمرو في الصفات هو رأى واصل .

وبما كان شأننا في هذا العصر : الحكم على من كانوا يتفانون على الخلافة الإسلامية ولقد اختلف المسلمون في هذا العصر في الحكم عليهم فبعضهم كفرهم جميعاً ، وبعضهم خطأ البعض ولم يفسقه ولم يكفره وفسق البعض الآخر وكان لو اصل وصاحبه عمرو رأى في هذه المسألة وإن كان بينهم بعض الخلاف حيث ذهب واصل إلى أن

(١) المنية والأمل لابن المرتضى . ص ٢٢

(٢) (الملل والنحل) لشهرستان ص ٣٤ طبع أوروبا

بعضهم قاسق لا بعينه . وم أصحاب الجبل وعلى ومن معه . وذهب عمرو إلى أن كلا الطرفين قاسق بعينه ، وأما البعض الآخر وهو معاوية وأصحابه فقد اتفقا على تنسيقهما .

هذه هي الآراء الشائعة في هذا العصر وهذا رأى الطبقة الأولى من المعتزلة فيها ولم تذكر هذه الطبقة آراء جديدة وكل ما كان لها أنها اختارت لها طريقاً معيناً لإراء هذه الآراء وكوفت لها منها ما يشبه أن يكون مذهباً موحداً ودالمت من هذا المذهب وجادلت في سبيل تأييده .

رلم تكن صيغة هذه الطبقة صيغة فلسفية بل كان يغلب على استدلالها الإستنتاج من الكتاب والسنة وإن كان لها نهج خاص في هذا الإستنتاج قد يخالف في بعض الأحيان طريق المحدثين الذين يقفون عند حد النصوص ومن هذه الناحية فقط وتاجية تحللوا بعض الشيء من ظاهر ما يدل عليه بعض النصوص كان خلاف المحدثين لها . وسنرى في الطبقة الثانية والثالثة كثراً من الآراء الجديدة التي يصح أن تعتبر فلسفية كما أننا سنرى طريقاً آخر في الإستدلال على الآراء والجدل فيها وإلى هنا يقتصر كلامنا على الطبقة الأولى من المعتزلة وفي فصل تال ستحدث عن الطبقة الثانية منها إن شاء الله .

الفصل الرابع

الطبقة الثانية من المعتزلة

(١) تمهيد (١)

سأحدث في هذا التمهيد الذي تقدمه بين يدي الطبقة الثانية من المعتزلة من حال المسلمين العلمية من عصر الرسول عليه السلام إلى أوائل هذه الطبقة وظهور أشخاصها حديثاً إجمالياً ، ثم نبين كيف عرف المسلمون الفلسفة اليونانية التي تأثرت بها هذه الطبقة من المعتزلة ، وإنما قدمنا هذا التمهيد لأنه سيظهر لنا الفرق بين هذه الطبقة من المعتزلة والطبقة التي تحدثنا عنها في الفصل الثالث من هذا الكتاب ، وسنبين أن سبب هذا الفرق بين الطبقتين هو تغير الحالة العلمية عند الدولة العباسية عنها في عصر الرسول والخلفاء الراشدين بعده ، ثم عصر بني أمية ، وكذلك ما نشأ من تأثر المسلمين في هذا العصر بالفلسفة اليونانية سواء كان هذا التأثير عن طريق الاختلاط بالأمم التي كانت تعرفها ، أو عن طريق ترجمة كتبها إلى المسلمين ، ولهذا سأجتمد في الوقوف على الكتب التي ترجمت في هذا العصر ، لأنه بمقدار وقوفنا على هذه الكتب وما تحويها من الآراء الفلسفية يكون الحكم على تأثيرها في المسلمين صحيحاً ، أما الأحكام التي برسما أصحابها جرافاً بأن المسلمين قد تأثروا بالفلسفة اليونانية من غير بيان لنوع الفلسفة التي تأثروا بها ، ومن غير بيان مدى هذا التأثير ، فلن أسلك لإيها طريقاً ، لأن هذا لا يتفق مع الروح العلمية الصحيحة التي نحب أن نشيع بين قراء مصر خاصة والعالم الإسلامي عامة .

(١) أكثر هذا التمهيد مقتبس من رسالتى د أبو الهدى العلاف ومدى تأثير الفلسفة اليونانية في آرائه الكلامية ، التي تقدمت بها لنيل العالمية من درجة أستاذ من قسم الفلسفة وعلم الكلام في كلية أصول الدين .

(أولاً) وصف لإجمالى لحالة المسلمين العلمية إلى عصر الطبقة الثانية من المعتزلة

١ - الحالة العلمية للمسلمين في عصر الرسول والخلفاء الراشدين :

لقد جاء النبي عليه السلام بدين من عند الله ، ولم يحىء بنظريات علمية معقدة ، أو آراء فلسفية شائكة تبحث في النفوس شجهاً ، وفي العقول شكوكاً ، وإسكن جاء محمد عليه السلام بدستور أنزله الله سبحانه وتعالى عليه ، ينظم علاقة الإنسان بربه وبينه ، والواجب على المخلوق نحو خالقه ، كما أنه يرشد الإنسان إلى الواجب عليه نحو نفسه ونحو أسرته ، ثم يحدد كذلك علاقة الإنسان بالمجتمع الذى يعيش فيه ، هذه هى النواحي الثلاث التى اشتمل عليها الدستور القرآنى . كان الرسول عليه السلام موجهها اهتمامه بإصلاح النفوس لإصلاحاً عملياً على مقتضى هذا الدستور ، وذلك لأن وظيفة الرسل عليهم السلام هى الإصلاح العملى وتهذيب النفوس تهذيباً يصلح منها النواحي الثلاث المتقدمة ، ولم يكن مصدر هذا الإصلاح إلا القرآن الكريم ، فلم يستعن محمد عليه السلام على تربية من بعث إليهم بنظريات علمية أو آراء فلسفية ، وسهراً فى طريق الإصلاح العملى كان الرسول عليه السلام يباعد بين أصحابه وبين الجدل الدينى ، وكان يعلمهم أن الأمم قبلهم ما هلك إلا بهذا الجدل الذى فرق كلتهم ، وأضعف قوتهم . وإطمأنت قلوب أصحاب محمد عليه السلام إلى هذه الطريقة ، ولقد جدوا فى الطريق العملى ، فتهذبت نفوسهم ، وصلحت أحوالهم ، ونشروا الدعوة الإسلامية بين الأمم الأخرى ، لأنهم لم يهملوا إلا بما هو عملى ، ولم يضيعوا أوقاتهم - كالأمم الغابرة والحاضرة - فى المناقشة والتخاصم والجدل الدينى ، لهذا سبقوا غمهم وتقدموا عليهم وملكوا أعظم دولتين لذلك الوقت ، وبقي الحال على ذلك زمن الرسول عليه السلام ، ودام الخلفاء الراشدين بعده ، حتى إنهم فى الأحكام الفقهية نفسها لم يتعمقوا الحوادث بل كانوا يحكمون فيما يحدث منها قياساً على مثلها فيما مضى ، وإن لم يجدوا لها جدم من الحوادث نظيراً فى الماضى لا فى كتاب ولا سنة حكوا فيه بالرأى بعد مشورة بينهم وهداية بضياء الكتاب والسنة

(م ٩ - الفرق الإسلامية)

٢ - حالة المسلمين العلمية في عصر الدولة الأموية :

هكذا كانت حالة المسلمين العلمية في عصر الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدين بعده . أما حالة المسلمين العلمية في عصر الدولة الأموية ، فإنها تزهت قليلا من عصر الرسول وأصحابه ، فقد أخذ المسلمون في دراسة القرآن الكريم والحديث الشريف ليستنبطوا منهما الأحكام الدينية ، والقواعد العلمية التي تنفعهم في دينهم ودنياهم ، لهذا أخذوا في دراسة اللغة ، ومعرفة أساليبها وطروب البلاغة فيها ، ليستنبطوا بذلك حل دراسة القرآن الكريم والحديث الشريف ، لقد اتسعت رقعة المملكة الإسلامية ، واتسعت أطرافها ودخلت أمم كثيرة تحت حوزة الإسلام وملكاته ، وتطلب هذا أحكاما لحوادث جزئية لم يكن للمسلمين عهد بها من قبل ، فاتجه المسلمون إلى مصرى التشريع وهما القرآن والحديث وأخذوا يستنبطون منهما الأحكام المناسبة وجعلوا يفتنون المناسبات ، ويفتشون بين أوجه الشبه في الحوادث حتى يحكموا على كل حادث بما يناسبه فأصبح مصدر التشريع عندئذ بهذا ثلاثة أشياء : الكتاب والسنة والقياس ، وكان يطلب على المسلمين في هذا العصر كذلك الروح العلمية إذا كانوا يهتمون إلا بما كان يحقق لهم غرضاً علمياً : حتى إن ما ترجم لم - في هذا العصر - من مؤلفات الأمم غير الإسلامية . إنما كان الهدف من ترجمته هو تحقيق فائدة عملية . فهذا خالد^(١) بن يزيد بن معاوية يطلب من أحد المفتلين بالفلسفة البيروانية أن يترجم له كتب الصنعة^(٢) . ويتردد عمر^(٣) بن عبد العزيز^(١) توفي سنة ٥٨٥ . قال ابن النديم في كتابه : الفهرست ، صفحة ٢٣٨ . كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى : حكيم آل مروان ، وكان فاضلا في نفسه وله حمة وحب للعلوم ، خطر بهالة الصنعة ، فأمر باحضار جماعة من الفلاسفة اليونانيين عن كان ينزل مدينة مصر ، وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربى ، وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة .^(٢) المراد بالصنعة في المصو القديمة هو ما يعرف في زماننا هذا بعلم الكيمياء .^(٣) توفي عام ١٠١ هـ . وقال ابن القفطى في كتابه : تاريخ الحكماء ، صفحة ٢١٣ : =

الخليفة الاموى فى السماح بترجمة دكناش (١) فى الطب وجد فى خزائن الدولة ،
أربعين يوماً ، وهو يستخير الله فيما يريد أن يقدم عليه من ترجمة هذا الدكناش إلى
اللغة العربية ، وبعد ذلك التردد ، وذلك الإستشارة يقدم على ترجمته ، مع أن قائمتهم
عملية طبية . ثم ترجم الديوان (٢) فى عهد هشام (٣) بن عبد الملك .

= ماسرجويه كان سرمانيا يهودى المذهب وهو الذى تولى فى أيام مروان فى الدولة
المروانية تفسير كتاب دأهرن ، القس بن أعين إلى العربية وقد وجدده عمر بن عبد الله
فى خزائن المكتب وأمر بإخراجه .

(١) كتناش على وزن حسام كلمة سرمانية معناها المجموعة أو التذكرة ويصطلح
فى مصلاه واستخار الله فى إخراجه إلى المسلمين ليبتفع به فلما تم له فى ذلك أربعمائة
يوماً أخرجه إلى الناس وبثه فى أيديهم . ١٠٠

(٢) أصل الديوان ، جريده الحساب ، ثم أطلق على الحساب ، ثم أطلق على
موضع الحساب ، وهو كلمة معربة إلى اللغة العربية . ويقول صاحب المصباح المنزه :
ويقال : إن عمر - يقصد عمر بن عبد العزيز خلافاً لما ذهب إليه من أنه ترجمه فى
عهد هشام - أول من دون الدواوين فى العرب أى رتب الجرائد للعمال وغيرها .

وهناك رواية أخرى ذكرها ابن النديم فى كتابه الفهرست ، ص ٣٣٨ وما بعده
عن نقل الديوان ، إلى اللغة العربية قال فيها : ثم نقل الديوان وكان باللغة الفارسية
إلى العربية فى أيام الحجاج ، والذى نقله صالح بن عبد الرحمن مولى بنى تميم وكان
أبو صالح من سبي بجمستان و . . . ثم قال ص ٣٣٩ : فأما الديوان بالشام فكان
بالرومية ، والذى كان يكتب عليه سرجون بن منصور لمعاوية بن أبى سفيان ، ثم
منصور بن سرجون ، ونقل الديوان فى زمن هشام بن عبد الملك ، نقله أبو تايه
سليمان بن سعد مولى ، وكان على كتابة الرسائل أيام عبد الملك ، وقد قيل : إن
الديوان نقل فى أيام عبد الملك ، فإنه أمر سرجون ببعض الأمر قراخي . فلاحظ
عبد الملك ، فاستعار سليمان فقال له . أنا أنقل الديوان وأرتحل منه ما أريد .
(٣) توفى عام ١٢٥ هـ .

ومكذا نرى أن الروح العملية المستمدة من الكتاب والسنة فيما يتصل بإصلاح نفوس المسلمين هي التي تتخلب كذلك على الدولة الأموية . ولا نلتظر من حكماء الذين ترده أقدام في ترجمة كتاب في الطب أربعين يوماً ، أن يسمحوها بترجمة كتب أفلاطون (١) أو أرسطو (٢) أو أبيقوروس (٣) أو جالينوس (٤) ، لأنهم يرون أنهم

(١) أفلاطون فيلسوف يوناني ، تلميذ سقراط ، ولد بأثينا سنة ٤٢٧ ق.م وتوفي عام ٣٤٧ ق.م . بعد أن عرث ثمانين عاماً أنشأ فيها أكاديمية المشهورة باسمه لدراسة أنواع المعرفة المعهورة في عصره التي كانت تدخل كلها تحت اسم «الفلسفة» كالفلسفة طارئة ، الطبيعية ، والعلوم الطبيعية والطبية والرياضية والفلسفية والهندسية والموسيقية والسياسية ، والنظريات الأخلاقية ، وكان بجانبه تلاميذه يقومون بدراسة بعض هذه المراد مساهمة منهم لاستاذهم في خدمة أكاديميته ، والأكاديمية نسبة إلى حديقة أكاديموس التي كانت تطل أكاديميته عليه . ولقد عرف العرب أفلاطون وكتبه وانتفعوا بها (٢) أرسطو فيلسوف يوناني ، ولد في أسطاغورا من بلاد اليونان على حدود مقدونية سنة ٣٨٥ ق.م . وهو تلميذ أفلاطون ، ولأرسطو الفضل في تصنيف العلوم ، وتحديد منهج كل علم منها ، ولقد أنشأ مدرسة في ملعب رياضي باسم «لوقيون» ، فحرفت بهذا الاسم وتوفي عام ٣٢٢ ق.م . ولقد عرف العرب أرسطو كما عرفوا أستاذه أفلاطون ، ولكنهم انتفعوا بالتلميذ أكثر من انتفاعهم بالاستاذ .

(٣) أبيقوروس من الفلاسفة اليونانيين ولد في ساموس سنة ٣٤١ ق.م . من أسرة أثينية وأنشأ مدرسة بأثينا يتعلم فيها الرجال والنساء «حياة الالة السهلة» ، وكان يجتمع بتلاميذه في الحديقة ، ولذا عرفت مدرسته باسم «حديقة أبيقوروس» . وتوفي عام ٢٧٠ ق.م . ولم يعرفه العرب مثل معرفتهم لأفلاطون وأرسطو ، لأن منحه اشتهر بالمذهب الذي ، لهذا لم يكن مقبولا عند المسلمين .

(٤) جالينوس من فلاسفة القرن الثاني الميلادي ، اشتهر بالطب واشتغل أيضا بعلم الأخلاق ثم المنطق ، وجعل أشكال القياس أربعة على حسب وضع المسألة الأوسط مع طرفي القياس ، وكانت ثلاثة أولاً ، ولقد لخص محاورات أفلاطون ، ونقلها السريان إلى لغتهم أولاً ، ثم إلى اللغة العربية ثانياً .

ليسوا في حاجة إلى هؤلاء وأمثالهم ولا إلى علمهم العميق ونظرياتهم المعقدة التي لا توافق ولا تتفق مع روح دولتهم التي هي أقرب إلى البداوة منها إلى الحضارة .

٣ - حالة المسلمين في عصر الدولة العباسية :

في هذا العصر تقدمت الدراسات العلمية ، ووجد الفقهاء والمحدثون والمفسرون والمتكلمون والفقهيون ، وتطلع المسلمون إلى علوم الأمم الأجنبية وأظهروا الرغبة في ترجمتها ، إلا أنهم في بادئ الأمر أخذوا يترجمون ما لهم به حاجة عملية ، فترى المنصور (١) الخليفة العباسي مثلاً اشغفه بالتنجيم والمنجمين حتى إنه كان إذا أراد الإقدام على أمر من أمور الدولة الهامة أخذ رأيهم أولاً فيه ، ولقد كان «نوبخت» المنجم من رجال حاشيته المقربين له ، ولما هجر نوبخت عن القيام بعمل التنجيم للخليفة أمره الخليفة باختيار من يقوم بعده بأمر التنجيم ، فاختر له أبوه «أبا سهل» (٢)

(١) هو عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس بن عبد المطلب ثاني خلفاء دولة بني العباس ، ولد سنة ٩٥ هجرية ويروي له بالخلافة سنة ٥١٣٦ هـ ، وبقي بها حتى توفي عام ١٥٨ هـ ولقد قال المسعودي في كتابه «مروج الذهب» ج ٢ ص ٤٠٠ : كان «أبو جعفر المنصور» أول خليفة قرب المنجمين ، وعمل بأحكام النجوم ، وكان معه نوبخت المجوسي النجم وأسلم على يديه ، وهو أبو هؤلاء النوبختية ، وإبراهيم الفزاري المنجم صاحب القصيدة في النجوم ، وغير ذلك من علوم النجوم وهيئة الفلك وعلى بن عيسى الأسطرلابي المنجم . اهـ (٢) قال القفطي في كتابه «تاريخ الحكماء» ، ص ٢٦٦ أبو سهل بن نوبخت فارسي منهم حاذق خبير باقران الكواكب وحوادثها وكان «نوبخت» ، أبوه منجماً أيضاً فاضلاً يصحب المنصور ، فلما ضعف «نوبخت» ، عن الصعبة قال له المنصور «أحضروا لي ذلك» يقوم مقامك ، فسر ولده «أبا سهل» ، قال أبو سهل : فلما أدخلت على المنصور مثلت بين يديه ، قال لي : اسم لامرئ المؤمنين . فقلت لاسمى «خرشاذماه طيما» ما بازارد بادخسر وانشاء ، فقال لي المنصور : كل ما ذكرت فهو لاسمك ، قلت نعم ، فترسم المنصور ، ثم قال ما صنع أبوك شيئاً ، فاختر مني إحدى خلتين ، أما أن أقصر بك من كل ما ذكرت على «طيما» وإما أن أجعل لك كنية تقوم مقام الاسم ، وهو «أبو سهل» ، فقال أبو سهل : قد رخصت بالكنية فثبتت كنيته وبطل اسمه . اهـ

لما كان المنصور عنده هذا الضعف بالتنجيم والمنجمين أمر بترجمة كتب التنجيم للغة العربية ، ولأنه كان محموداً - عنده مرض في المعدة - فقد استقدمي - بعد أن اشتد به ألم المرض - جورجيس (١) بن بختيشوع ، لمعالجته فعالجه منه - بعد أن كان قد بئس من شفائه من هذا الداء العضال - وفرح به المنصور كثيراً وكافاه على هذا وأحسن وقادته ورده إلى وطنه مكرماً بعد أن استخلف عنده ديبسى بن شهلا ، ولهذا لا يأخذنا العجب إذا رأينا المنصور يهتم بترجمة كتب الطب كما اهتم بترجمة كتب التنجيم ، ثم ترجم عبد الله بن المقفع (٢) في أبيانه كذلك بعض كتب المنطق لأرسطو ،

(١) قال الفطحي في كتابه : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص ١٠٩ جورجيس بن بختيشوع الجندی ساپوری فی صدر الدولة العباسية ، كان قاضياً مذكوراً ، وله من الكتب كتاب : الكتاب ، وكان المنصور في صدر أمره عندما بنى مدينة السلام - بغداد - سنة ١٤٨ هـ أدركه ضعف معدته وسوء استمرأ ، ووقع شهوة ، وكلما عالجها الأطباء ازدها مرضه فتقدم إلى الربيع بمحضرهم فلما اجتمعوا قال لهم المنصور : أريد من الأطباء في سائر المدن طبيباً ماهراً ، فقالوا : ما في عصرنا أفضل من جورجيس بن بختيشوع رئيس أطباء جندیساپور فإنه ماهر في الطب ، وله مصنوعات جليلة ، فتقدم المنصور بإحضاره ، فأفقه العامل بجندیساپور إلى حضرة الخلافة بعدما امتنع عن الخروج ، وأكرمه العامل فخرج ، ووصى ولده بختيشوع بالبيمارستان . ثم قال ولم يزل جورجيس يتلطف له في تدبيره حتى برى المنصور وعاد إلى الصحة ، وفرح به فرحاً شديداً ، وأمر أن يجلب إلى كل ما يسأل . ثم قال ص ١١١ : ولما كان في سنة ١٥٢ هـ مرض جورجيس مرضاً صعباً ، ثم استأذنه في الرجوع إلى بلاده وخلف ديبسى بن شهلا ، فلما مثل بين يدي المنصور سألته عن أشياء فرجده ماهرأ ، فأسر لجورجيس بعشرة آلاف دينار ، وأذن له في الإنصراف . (٢) أما عبد الله بن المقفع فقد قال عنه الفطحي في كتابه ص ١٤٨ : عبد الله بن المقفع كان قاضياً كاملاً . وهو أول من اعتنق في الملة الإسلامية بترجمة الكتب المنطقية لأرسطو ، وهو قاسم المسب ، ألفاظه حكيمة ومقاصدة من الخلل سليمة ، ترجم كتب أرسطو طاليس المنطقية الثلاثة ، وهي كتاب : قاطيغورياس ، أي الماقولات . وكتاب : باري أرميدياس ، العبارة . وكتاب : أنا لوطيقا ، أي تحليلات . ترجم ذلك بعبارة سهلة . ولقد توفي عبد الله بن المقفع نحو عام ١٤٢ هـ .

لأنه يتصل بحاجة عملية أيضاً ، وهي ضبط الأفكار ووزنها بيزان صحيح .
وهكذا كان المسلمون في بدء أمرهم ، وفي بداية حياتهم العلمية يرجعون من العلوم
ما لهم به حاجة عملية تتصل بحياتهم من قرب أو بعد ، لأنهم كانوا في هذا الدور من
حياتهم تغلب عليهم الصفة العملية أكثر من الصفة العلمية النظرية ، وهذا شأن الأمم
في بدء تكوّنهم يهتمون بالأمور العملية أكثر من اهتمامهم بالعلوم النظرية ،
ويوجهون عنايتهم نحو الضروري أكثر من الكمال .

ولما اشتد اختلاط المسلمين بالأمم الأجنبية وتشعبت الأفكار والآراء وأخذ
كل فريق يعبر عن فحلته في حرية ومن غير حرج ، لتساهل الخلفاء العباسيين مع
أرباب الأديان المخالفة للدين الإسلامي ، وكثر الإلحاد والزيغ في العقائد ، أمر
المهدي (١) علماء الكلام بتأليف الكتب في الرد على هؤلاء الملحدين الذين كانوا
متنفذين بالفلسفة اليونانية ، فاضطر المسلمون إلى أن يعرفوا عنها شيئاً ينفعهم في
ردودهم على أصحاب الديانات الأخرى .

(١) هو أبو عبد الله محمد بن المنصور ، وهو ثالث خلفاء بني العباس ، ولد
سنة ١٢٧ هـ وتولى الخلافة بعد أبيه المنصور سنة ١٥٨ وبقى بها حتى توفي سنة ١٦٧ هـ .
ويقول عنه المسعودي في كتابه « مروج الذهب » ، ج ٢ ص ٤٠١ : « أمن في قتل
الملحدين والمداهين في الدين لظهورهم في أيامه وإعلانهم باعتقاداتهم في خلافته
لما انتشر من كتب حاني وابن ديصان ومرتقون مما نقله عبد الله بن المقفع وغيره
وترجمت من الفارسية والفهلوية إلى العربية وما صنف في ذلك ابن أبي العوجاء وحماد
ومحمد وبجي بن زياد ومطيع بن إبراهيم من تأييد المذاهب المنافية والذنساقية . هكذا
في النسخة . ولكن يظهر أنها (الدبصانية) نسبة إلى ديصان - والمرقونية فكثير
بذلك الزنادقة وظهرت آرائهم في الناس . وكان المهدي أول من أمر الجدلين من
أهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب على الملحدين ممن ذكرنا من الجاحدين
وفهمهم وأقاموا البراهين على المعاندين ، وأزالوا شبه الملحدين فأوضحوا الحق
للمشاكين . اهـ

لهذا أخذت ترجمة للكتب تزداد شيئاً فشيئاً ، حتى عصر المأمون الذي أنشأ داراً خاصة سماها دار الحكمة . .

(ثانياً) معرفة المسلمين للفلسفة اليونانية والثقافات الأجنبية :

عرف المسلمون في هذا العصر - عصر الدولة العباسية - الفلسفة اليونانية والثقافات الأجنبية أولاً باختلاطهم بالأمم صاحبة هذه الثقافات ، أو بالأمم التي كانت تعرف الفلسفة اليونانية ، وثانياً بترجمة الكتب التي تشتمل على تلك الثقافات وبترجمة الكتب الفلسفية .

لهذا استحدثت من كل من هذين الأمرين حديثاً فيه بعض البسط حتى يتبين لنا مدى تأثير هذين الأمرين في ثقافة هذه الطبقة من المعزولة ، وفي آرائها الكلامية ، وسلباً أولاً بالكلام على أثر الاختلاط بالأمم الأجنبية . ثم ننتقل إلى الكلام على الكتب التي ترجمت إلى المسلمين في ذلك العصر ، حتى يكون حكمنا صحيحاً مبدئياً على حقائق واقعية ، لا على أمور خيالية .

(١) أثر الاختلاط بالأمم الأجنبية

١ - موقف الدين الإسلامي من أصحاب الديانات غير الإسلامية :

لقد ترك الدين الإسلامي أصحاب الديانات المخالفة على دينهم الذي كانوا يدينون به قبل الرسالة المحمدية ، وهو بهذا قد فتح لهم باب التسامح الديني ، وقرر ما يشبه أن يكون في زماننا هذا مبدأ حرية الدين ، لكن بشرط أن يكون الدين الذي يدينون به أصله دين سماوي ، لهذا سمح لكثير من اليهود والنصارى والمجوس أن يقيموا في بلاد المسلمين وبين ظهرانهم ، مع فرضه عليهم قدرأ من المال يدفعه القادر منهم لأجل حمايتهم والدفاع عنهم ، وتمتعهم بما يتمتع به المسلمون من الحقوق والامتيازات . لقد ترتب على تقرير هذا المبدأ أن أقام كثير من أصحاب الديانات الأخرى بين المسلمين

مع بقائهم على عقائدهم القديمة وإخلاصهم لها وطاعتهم في أن يحولوا بعض المسلمين إليها . ولقد روى لنا التاريخ أن بعض المسيحيين ويسمى ديمبي الدمشقي ، وكان في عهد الدولة الأموية . ألف كتاباً يتعلم منه المسيحي كيفية الدفاع عن دينه ، وقد حمل على طريقة السؤال والجواب ، وفيه يقول : إذا قال لك المسلم كذا فقل له كذا . وكان مثل هذا الجدل الديني بين المسلمين وبين أصحاب الديانات الأخرى ، من الأسباب التي عرف بها المسلمون بعض النظريات الفلسفية ، لإلهام أصحابها بتلك النظريات ، أو على الأقل لمعرفةهم للآراء الفلسفية التي استخدموها في الدفاع عن عقائدهم .

٧ - السريان :

كان من بين الطوائف التي استفادت من مبدأ السماح لأصحاب الديانات المخالفة بالإقامة بين المسلمين وفي بلادهم مع بقائهم على دينهم ، طائفة السريان الذين كانوا من أم العوامل التي ساعدت على تعرف المسلمين الفلسفة اليونانية ، وذلك أنهم قد عرفوا الفلسفة اليونانية ، ثم قاموا بنشرها وتعليمها في بلاد الشرق ، وأنشأوا لهذا مدارس في الرها ، و د نصيبين ، و دجند يساهور ، فانتشرت هذه الفلسفة في سوريا والعراق . ولما فتح المسلمون هذه البلاد ، ووجدوا تلك المدارس ، ورأوا هذه الفلسفة منتشرة بين أهالي تلك البلاد ، وثافت نفوسهم لتعرفها ، أرادوا من السريان أن يعلمهم إياها ، ولكن يظهر أن السريان قد ترددوا أولاً في تعليم المسلمين ، ودليلنا على ذلك فترى يعقوب الرهاوي الذي أفق بأنه يهودي للنصارى أن يعلموا أبناء المسلمين العلوم الفلسفية ولما جاء دور الترجمة كان د السريان ، (١) كذلك هم القراصة للفلسفة ، وهم الذين نقلوها من اللغتين السريانية واليونانية إلى اللغة العربية .

(١) ذكر ابن النديم في كتابه (الفهرست) ص ٣٤٠ بعنوان (أسماء النقلة من اللغات إلى اللسان العربي .
اصطفاً القديم : ونقل لخالد بن يزيد بن معاوية كتباً وغرها .

وبهذا يمكننا أن نقول : إن السريان هم الذين علموا المسلمين الفلسفة أولاً ،
وهم الذين ترجموها لهم ثانياً . ولهذا تأثر المسلمون بالفلسفة التي كان يعرفها هؤلاء
السريان . وذلك يضطرنا أن نقول كلمة عن الفلسفة التي كان يعرفها السريان حتى
نعرف نوع الفلسفة التي أثرت في المسلمين .

٢ - الفلسفة التي كان يعرفها السريان :

بدأ عصر الترجمة الفلسفية عند السريان من لغة اليونان إلى لغتهم في القرن الرابع
الميلادي ، وانتهى في القرن الثامن . ولقد ترجم السريان عن اليونانية مجموعات من
الحكم ، وترجموا كذلك كتباً في الإلهيات والأخلاق والتصوف والطهارة والطب .
ولقد كان السريان أثناء قيام ترجمته من المكتب المنطقية والطبيعية والطبية ، وأما كتب
الإلهيات والأخلاق فإنهم قد غمروا فيها كثيراً أو فهموا بعضها فهماً لا يطابق
الحقيقة ، إلا أنه مع أمانة السريان ودقتهم في ترجمة المكتب المنطقية والطبيعية فإن
الفلسفة التي عرفوها لم تكن الفلسفة اليونانية القديمة وحدها وإنما كانت مخلوطة
بشروح الأفلاطونية الحديثة فهم قد عرفوا فلسفة أفلاطون ، وعرفوا فلسفة أرسطو .
لكن مزوجتين بشروح الكتاب المتأخرين من رجال الأفلاطون الحديثة . وتلك
الفلسفة نفسها التي عرفها السريان ، هي التي عرفها المسلمون بعد ، لأن السريان

البطريق ، وكان في أيام المنصور وأمره بنقل أشياء من المكتب القديمة .
إنه أبو زكريا يحيى بن البطريق : وكان في جملة الحسن بن سهل . (والحسن بن
سهل كان من ترجمة المأمون وتزوج بإبنته) .

الحجاج بن مطر : فسر للمأمون . وهو الذي نقل المجسطي وإقليدس .
ابن ناعمة : واسمه عبد المسيح بن عبد الله الحمصي الناعمي .
سلام الأبرش : من النقلة القدماء في أيام الهرامكة ويوجد بنقله السماع الطبعي .
حبيب بن هريرة : مطران الموصل فسر للمأمون عدة كتب .

- كما قلت - كانوا الواسطة في تعرف المسلمين للفلسفة اليونانية ، سواء كان ذلك بالتعليم أو بالترجمة ، أو بواسطة المناقشات الدبية .
ولقد قال في هذا الأستاذ ديور (١) : إن السريان والعرب بدأوا الفلسفة حيث انتهى منها آخر فلاسفة اليونان ، أعني أنهم بدأوها على التعيين حينما أخذ علماء المذهب الأفلاطوني الجديد يشرحون فلسفة أرسطو التي كانت كتب أفلاطون تدرس وتشرح إلى جانبها .

٤ - قبول المسلمين فلسفة الأفلاطونية الحديثة :

إن فلسفة الأفلاطونية الحديثة يمكن أن تعتبر فلسفة دبية ، وقد بدأت هذه الفلسفة في القرن الأول الميلادي على يد فيلون (٢) حينما جاء الفلاسفة اليونانيون إلى الشرق ، واختلطوا بعلماء الدين فيه ، وفكر كل منهما في مزج الدين بالفلسفة .
أو الفلسفة بالدين . ومهد لتحقيق تلك الغاية أمران :
أحدهما : ميل اليهود إلى التوفيق بين معتقداتهم الدينية والعلم الغربي الذي كان متائراً بالفلسفة اليونانية .
ثانيهما : أن المفكرين الذين كانوا قد استمدوا آرائهم من الفلسفة اليونانية رأوا أن يوفقوا بين معتقداتهم الفلسفية والقضايا الدينية الممثلة .
لهذا كانت تلك الفلسفة لا هي بالفلسفة الصرفة ، ولا هي بالدين الخالص وإنما هي مزيج منهما .

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، تأليف ديور، وترجمة الأستاذ أبي ريدة ص ٧٦
(٢) هر فيلون اليهود كان في أواخر القرن الأول قبل الميلاد وأوائل القرن الأول الميلادي . واقدار : كتب فيلون صعوبات كثيرة في سبيل مزج الفلسفة اليونانية بالدين اليهودي ، حتى خرج من هذا المزج بشرح كبر من الإله والعالم وعلاقة الله سبحانه بهذا العالم ، وها ذكر فيه رأيه من الملائكة وطام الجن إلى آخر ما ذكره فيه ، وكلها مشروحة مشروحة فلسفية .

ولما اتجه السريان لدراسة الفلسفة وجدوا أن في فلسفة الأفلاطونية الحديثة من الآراء التي تتفق مع دينهم ، والتي تنفعهم في تأييد قضاياهم الدينية فعملوا على نشرها في الشرق ؛ حتى فتح المسلمون بلاد الشام والعراق واختلطوا بالسريان وقربهم منهم ودرسوا في تعلم فلسفتهم كما تقدم ، فلما تعلموها قبلوها كما قبلها اليهود والمسيحيون قبلهم . وكذلك كان قد قبلها الفرس حين أدخلها في بلادهم علماء الدين المسيحي حين هاجروا إلى بلادهم . وسليين الآن كيف أن الفلسفة دخلت بلاد الفرس وكيف كان موقفهم منها ؟ وهل تأثر المسلمون بالفلسفة عن طريق الفرس كما تأثروا من طريق السريان ؟ هذا ما ستحدث عنه الآن إن شاء الله .

• - الفرس والفلسفة :

كان للفرس كذلك حاملاً مهماً من العوامل التي ساعدت على تعرف المسلمين بالفلسفة اليونانية . فضلاً عن ثقافة بلادهم الأصلية . ولقد عرف الفرس هذه الفلسفة من عهد كسرى أنوشروان (١) الذي أسس في دجنديسابور ، معهداً للدراسات الفلسفية والطبية ، وكان أساتذة هذا المعهد من المسيحيين النسطوريين .

ولقد كان دأنوشروان ، ذا ثقافة واسعة ، ولهذا شمل تسامحه الديني الساطرة والبقاينة مع مخالفتهم إياه في عقيدته الوثنية .

وكذلك حين أخلق جوستنيان مدرسة د أثينا ، في سنة ٥٢٩ م جاء إلى بلاد الفرس سبعة من فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد فأواهم دأنوشروان ، وأكرمهم وقادهم إلى أن رجعوا إلى بلادهم في سنة ٥٤٩ م .

وإذا يمكننا أن نقول إن الفلسفة التي عرفها الفرس هي الفلسفة الأفلاطونية

(١) هو أنوشروان بن قباد بن فيروز ، وملك ثمانية وأربعين سنة من سنة ٥٢١ -

٥٧٩ م ومعنى أنوشروان جديد الملوك . كما قال المسعودي في كتابه د مروج الذهب ؟

٣٠ ص ٢٢٤ . وكان مشهوراً بالعدل حتى أصبح يضرب المثل فيه .

الحديثة . ولما جاء المسلمون إلى الفرس واختلطوا بأهلها ونقلوا معارف الفرس إلى لغتهم ، وكان من بينها هذه الفلسفة ، تأثروا بها كذلك كما تأثروا بها من قبلهم من الأمم القديمة .

نشأ إذن من الاختلاط بين المسلمين والأمم التي كانت تحت حوزتهم أن تأثروا بما كان عند هذه الأمم من المعارف الفلسفية . وأخذوا منها ما يناسب ودينهم . وحذروا منها مالا يتناسب معه .

(ب) ترجمة الكتب الفلسفية إلى العربية :

١ - أدوار الترجمة عند المسلمين :

قسم الأستاذ ستلاتا في محاضراته ، الحقبة التي ترجم فيها إلى المسلمين الفلسفة ثلاثة أدوار :

الدور الأول (١) : ويبدأ من عصر أبي جعفر المنصور سنة ١٣٦ هـ وينتهي بعصر هارون الرشيد سنة ١٩٣ هـ .

الدور الثاني (٢) : ويبدأ من عصر المأمون سنة ١٩٨ هـ و ينتهي سنة ٣٠٠ هـ .

(١) كان من بين تراجمه هذا الدور ، يحيى بن البطريق الذي كان في عهد المنصور ، وجررجيس بن جبرائيل الطيب هاش سنة ١٤٨ هـ . وميادورس وسلام الأبرش الذي كان في أيام الهرامكة ، وسامسيل المطران وعبد الله بن المقفع مات نحو ١٤٢ هـ وقيل سنة ١٤٨ هـ وهو أول من نقل الكتب المنطقية ، وكان ذلك لأبي جعفر المنصور ، ويوحنا بن ماسويه ، كان نصرانياً مربيانياً في أيام هارون الرشيد ، وخدم الرشيد والأمين والمأمون ومن بعدهم من الخلفاء إلى أيام المتوكل . وبلا شك أن نقل الكتب في هذا الدور كان أغلبه من الكتب الطبية والمنطقية والهندسية ، وهي العلوم التي كانت تقتضيها حاجتهم العلمية ، وإن كانت هذه الكتب لا تفلحوا من الآراء الفلسفية أو هي مزيج من الآراء الفلسفية والعلوم الطبية والهندسية والفلكية .

(٢) ولقد كان من بين تراجمه هذا الدور ، يحيى ويعرف ديهوذا بن البطريق ، =

الدور الثالث (١) : ويبدأ من سنة ٣٠٠ هـ وينتهي في منتصف القرن الرابع

الهجرى .

هذه هي أدوار الترجمة عند المسلمين ، والى الذى يضيفنا منها الآن هو الدور الأول وبعض الدور الثانى وهو الوقت الذى كان موجوداً فيه الطبعة الثانية من

= مولى المأمون . ومنهم الحجاج بن يوسف بن مطر الوراق السكونى هاشم سنة ٢١٤ هـ .

وقسطا بن لوقا البعلبكى هاشم سنة ٢٢٠ هـ . وعبد المسيح بن قاعة الحمصى هاشم سنة ٢٢٠ هـ .

وحنين بن إسحاق توفى سنة ٢٦٠ هـ . وقيل ٢٦٤ هـ . واصطف بن بابل ، وموسى

بن خالد الترجبان . ويحيى بن هارون . ومنهم إسحق بن حنين توفى سنة ٢٩٨ هـ ومنهم

ثابت بن قرة الصابى توفى سنة ٢٨٠ هـ وحبيش بن الحسن ويدهى حميش الأصم

ابن أخت حنين توفى سنة ٣٠٠ هـ . وأيوب المعروف بالابرش وهبى بن يحيى بن

إبراهيم من تلاميذ حنين فى النقل . وأبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقى كان يترجم

لعلى بن عيسى وزير المأمون . وأبو فوح بن الصلت .

(١) وكان من بين ترجمة الدور الثالث . متى بن يونس ، كان بغداد فى خلافة

الراضى بعد سنة ٣٢٠ هـ . وقيل سنة ٣٣٠ هـ . ومنهم سنان بن ثابت بن قرة توفى

سنة ٣٦٠ هـ . ويحيى بن عدى توفى سنة ٣٦٤ هـ . وهبى بن شريعت . وأبو على ابن

زردة من سنة ٣٢١ إلى سنة ٣٩٨ هـ . وهلال بن هلال الحمصى .

وبلاحظ أن نقل الكتب فى هذين الدورين قد زاد كثيراً عن الدور الأول ، ولم

تعد الترجمة قاصرة على الكتب المنطقية والطبية وإنما ترجموا لكل أنواع الفلسفة

من طبيعية وإلهية وأخلاقية وسياسية ونفسية وهكذا ترجموا مثلاً فى الدور الثانى

كتاب : المجسطى ، ترجمة ابن البطريق المأمون وترجم حنين بن إسحق الحكم الإلهية

لفيناغورس ومصنفات أفراط وجالينوس وكتاب طهارس لافلاطون وكتاب

السياسة المدنية له وكذلك كتاب النواميس ، وجوامع المختار لافلاطون وكتاب

لجالينوس : وكتاب المقالات لأرسطو ، وأغلب كتب أرسطو المنطقية مع تفاسيدها .

وفى الدور الثالث ترجموا الكتب المنطقية والطبيعية لأرسطو ، وتفاصيلها للاسكندر

وليحيى النحوى ، وهذا فوق ما ترجموه من الكتب الهندسية والطبية .

المعزلة. ولاجل أن تصور البيئة الفلسفية التي عاشت فيها فإنه يجب أن نذكر المكتسب الفلسفية التي عرفها المسلمون في هذين الدورين من أدوار الترجمة. وأما الكلام على الدور الثالث فنرجئه حتى يهيء الكلام على الطبقة الثالثة من المعزلة إن شاء الله :

٢ - ما عرفه المسلمون من المكتسب الفلسفية في هذين الدورين :

(١) كتب أفلاطون :

لأنه يتأتى لنا أن نقسم كتب أفلاطون باعتبار المقصود منها وهدفها الذي تريده وقايتها التي يمكن تحقيقها إلى أربعة أقسام .

١ - منها كتب تختص بشروط العلم الصحيح وتمييزه عن الفاسد ، وكيف نعرف العلم الثابت ونفصل بينه وبين العلم الذي فيه تمويه ومغالطة ، ويعرفنا كيفية تعلق علمنا بالمعاني ، وتعلق بعض المعاني ببعض ، وكيف نرتقي من معلوم إلى معلوم حتى نصل إلى العلم بالإله ، والذي يشتمل على هذا هي المكتب الخاصة بالبحث عما وراء الطبيعة . ولقد ترجم حنين بن إسحق من هذه المكتب جوامع جالينوس التي ألفها في تلك المعاني .

٢ - ما يتعلق بالطبيعات : وهو كتاب « طبياوس » ، ولقد عرف المسلمون لأفلاطون كتابين وهما : طبياوس الطبيعي ، وطبياوس الروحاني ، فأما طبياوس الطبيعي فهو في تركيب عالم الطبيعة ، ولقد ترجمه حنين بن إسحق ، وأما طبياوس الروحاني فهو في ترتيب العوالم الثلاثة العقلية التي هي عالم الربوبية ، وعالم العقل وعالم النفس ، ولقد نقل هذا الكتاب إلى العربية ابن البطريق ، وكذلك حنين بن إسحق .

٣ - المكتب التي تبحث في النفس والأخلاق : وهذه قد نقل منها حنين ابن إسحق جوامع جالينوس التي لخص فيها محاورات أفلاطون .

٤ - المحاورات الأفلاطونية التي تتعلق بالسياسة : ولقد ترجم حنين بن إسحاق من هذه كتاب المدينة ، ويظهر أنه الذي نعرفه الآن باسم (كتاب الجمهورية) . ثم

ترجم كذلك كتاب (النواميس) وكتاب (جوامع أفلاطون) لجالينوس القسما
كتاب آخر لأفلاطون يعرف بإسم (بولتيكوس) وهو في صفات من يريد مباشرة
الأمور السياسية في المدينة ويسمى أيضاً (المدير).

(ب) كتب أرسطو :

كتبه المنطقية : أول من اشتهر بالمنطق عند المسلمين هو عبد الله بن المقفع
الخطيب الفارسي وكان أبى جعفر المنصور ، فإنه ترجم كتب أرسطو المنطقية التي
في ضرورة المنطق وهي كتاب (قاطيفورياس) ومعناه المقولات وكتاب
(بارى أرميناس) ومعناه العبارة ، وكتاب (أفالوطيقا) ومعناه تحليل القياس . ولم
يقصر العرب على ترجمة هذه الكتب ، وإنما عملوا لها مختصرات وتفسيرات وجوامع
مشجرة وغير مشجرة ومن هؤلاء عبد الله بن المقفع ، والسكندى (١) ، وإسحاق بن حنين ،
وأحمد بن الطيب (٢) والرازي (٣) . ولقد ترجم حنين بن إسحاق كذلك من كتب المنطق
كتاب (المقولات) لأرسطو ؛ ثم أغلب كتبه المنطقية . ولم يقتصر العرب بعد

(١) هو أبو يوسف يعقوب بن إسحق السكندى أول فيلسوف عربي مسلم تولى
سنة ٢٥٨ هـ سنة ٨٦٠ هـ .

(٢) كان معاصراً المعتضد ومنادماً له ثم قتل دسيسة في غمده ، وفيه يقول المسعودي
في كتابه مروج الذهب ج ٤ ص ١٩٢ : وفي هذه السنة - أي ثلاث وثمانين ومائتين -
قبض المعتضد على أحمد بن الطيب بن مروان السرخسي صاحب يعقوب بن إسحاق
السكندى وسلمه إلى بدر غلامه . . . وكان ابن الطيب قد ولي الحسبة ببغداد ، وكان
من الفلسفة لا يجمل وله مصنفات حسان في أنواع من الفلسفة وفنون من الأخبار ، ثم
قال : وقد تنازع الناس في كيفية قتله والسبب الذي من أجله قد قتل المعتضد لياه .
(٣) هو محمد بن زكريا الرازي ، توفي سنة ٢٢٠ هـ ، وقيل سنة ٢٦٤ هـ ، وبلاحظ

أن الفرق كبير بين التاريخيين ، على أن هناك رواية تقول : إنه كان في عهد المكتفي ،
ولقد استمر عهد المكتفي من سنة ٢٨٩ هـ - ٢٩٥ هـ فيكون من المؤكد وجوده في
القرن الثالث الهجري .

ترجمة على عمل المختصرات والتفسيحات والجوامع لهذه الكتب المنطقية بل ألفوا فيه ، ومن هؤلاء الكندي فإنه ألف رسالته المعروفة ، بالمدخل المنطق المستوفى ، وكتاب ، المدخل المختصر ، ، وكتاب ، في الهرمان المنطق ، وكتاب ، في مقياس أرسطر طاليس العلوى ، (١) .

٢ - كتبه الطبيعية : فأما كتب أرسطر الطبيعية فهي كتاب ، سمع السكيان ، وهو الخمر الطبيعي ، بين فيه من الأشياء الطبيعية الخمسة المستعملة على الطبائع كلها التي لا وجود لشيء من الطبائع دونها ، وهي العنصر والصورة والمكان والحركة والزمان ، فإنه لا وجود لزمان إلا بحركة . ولا وجود لحركة إلا بمكان ، ولا وجود لمكان إلا بصورة ، ولا وجود لصورة إلا بعنصر ، وهذا الخمسة منها اثنان جوهران ، وهما العنصر والصورة ، وثلاثة أعراض جوهرية (٢) .

ولقد ترجم حنين بن إسحاق كتاب ، جوامع تفسه القدماء اليونانيين لكتاب أرسطر في السماء والعالم ، (٣) .

وترجم يحيى بن البطريق للمامون كتاب ، الآثار العلوية ، ثم كتاب ، الحيوان ، وهو تسع عشرة مقالة ، وكلاهما لأرسطر .

٣ - كتبه النفسية : منها ، كتاب النفس ، الذي عمل له ابن البطريق جوامع (٤) ، وبه تأثر كتب أرسطر النفسية عمل قسطنطين لوقا البلعكي رسالة في الفرق بين الروح والنفس .

(١) كتاب أخبار الحكماء للفطلى ص ٩٦ وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة

١٤٠ ص ٢٠٩

(٢) تاريخ البغوي الموفى سنة ٢٧٩ هـ

(٣) كتاب ، طبقات الأطباء ، لابن أبي أصيبعة ١٤٠ ص ٢٠٠

(٤) كتاب ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، للفطلى . ص ٤١ ، ص ٤٣

(١٠ م - الفرق الإسلامية)

٤ - كتبه الأخلاقية ترجم حنين بن إسحاق من هذه الكتب كتاب الأخلاق، وهو اثني عشرة مقالة . ولقسطا بن لوفا الهلمكي كتاب السياسة ، ثلاث مقالات (١) .
• كتبه التي تبحث فيما وراء الطبيعة : نقل منها أسطاث الكندي من أول الكتاب إلى حرف نو ، (٢) .

ولقد صرف في هذين الدورين أيضاً كتب من مصنفات ثاوفرسطس (٣) وكذلك بعض مختصرات نيقولاوس الدمشقي لكتب أرسطو ، وكذلك عرفوا شيئاً من تفاسير اسكندر الأفروديسي (٤) لكتب أرسطو ، وكذا بعض مؤلفاته .
هذه هي الكتب الفلسفية التي عرفها العرب في العصر الذي عاش فيه رجال الطبقة الثانية من المعتزلة . ولقد ظهر لنا أن المسلمين ، وبعبارة أدق رجال المعتزلة قد عرفوا الفلسفة اليونانية من طريقين .

طريق مباشر : وهو معرفتهم إياها من الكتب التي ترجمت إلى العربية .
طريق غير مباشر : وهو اختلاطهم بالأمم الأجنبية التي كانت تقوم بينهم وبين المعتزلة مناظرات دبية ، ولقد ذكر لنا التاريخ كثيراً من هذه المناظرات ، وإن الأفكار الفلسفية كانت شائعة في الشرق ، حتى إن مذاهب أهل الرواق ؛ لا سيما

(١) كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي . ص ٢٦٣

(٢) ص ٤١

(٣) ثاوفرسطس من فلاسفة اليونان وكان من تلاميذ أرسطو وصديقه ، ولقد سجل أرسطو مدرسته ، اللوقيون ، باسمه ولما رحل عن أثينا عهد بأمر المدعوة إلى ثاوفرسطس ، وبقي رئيساً لها من سنة ٣٢٢ - سنة ٢٨٧ ق.م وكان أكثر اشتغاله هو وإخوته بالعلوم الطبيعية بإرشاد أرسطو وإعرافه ، ويذكر المؤرخون لثاوفرسطس كتاب آراء الطبيعيين ، وتاريخ النبات ، وأبحاث في العرق والتعب . . .
• الأخلاق ، تحدث فيه عن الآداب العالمية أي وصف أخلاق الناس من الوجهة النفسية . (٤) هو أكبر فراح أرسطو عاش في القرن الثالث الميلادي .

أثرهم في الأخلاق ؛ كانت معروفة مشهورة في الشام ومصر منذ القرن الأول
المسيح .

هذه هي الحالة العلمية للعصر الذي نشأت فيه الطبقة الثانية من المعتزلة ، ومنه
نرى أن الحالة العلمية في هذا العصر قد تغیرت عن الحالة التي عاشت فيها الطبقة الأولى .
وقد كان لهذا التغير أثره في آرائهم الكلامية ومنهجهم العلمي ؛ وبعد أن كانت المصادر
الأولى للآراء الكلامية هو القرآن والحديث أضيفت إليهما مصادر جديدة هي أولاً
آراء الأمم الأجنبية التي دخلت تحت حوزة الإسلام ، وثانياً الكتب الفلسفية التي
ترجمت إلى المسلمين ؛ ثم نشأة عن هذين العاملين عامل ثالث هو كثرة الإلحاد في الدولة
بما دعا المهدي إلى أن يأمر العلماء بالرد على هؤلاء الملاحدة فكان هذا العمل من
المسلمين في ذلك العصر نواة التأليف في علم الكلام عندهم ؛ كل هذه العوامل ساعدت
على نمو علم الكلام عند المسلمين في ذلك العصر وعلى اتجاهه اتجاهات أخرى ، وعلى إجهاد
آراء جديدة ملقحة بأفكار فلسفية ، وهكذا سار علم الكلام حتى بلغ أوجه وذروته
عند ما قام أبو الحسن الأشعري في أوائل القرن الرابع الهجري ذاتاً عن الآراء التي
مصدرها الكتاب والسنة بعد أن رأى من المعتزلة اتجاههم بعلم الكلام اتجاهات فلسفية
بعدهم من مصدرى العقيدة الإسلامية وهما الكتاب والسنة ، وكان بلوغ علم الكلام
هذا الأوج من ذلك الاتجاه الفلسفي على يدي أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي
وابنه أبي هاشم عبد السلام المعتزلين في أواخر القرن الثالث الهجري وأوائل الرابع
منه ، وسيأتي الكلام على الجبائي وابنه أبي هاشم في الطبقة الثالثة من المعتزلة
إن شاء الله . والآن ننتقل إلى الكلام على أبي الهذيل العلاف بعد هذا التمهيد لتبيين
أثر ما ترجم من الفلسفة وأثر الاختلاط بالأمم الأجنبية في تلك الطبقة من المعتزلة ،
ولقد قلت فيما تقدم إنني سأختار من بين المعتزلة لتمثيل الطبقة الثانية منهم عالماً هما
أبو الهذيل العلاف وتلميذه الفظام . وسأفتح الكلام على هذه الطبقة بالتحدث
عن أبي الهذيل وآرائه .

(ج) أبو الهذيل العلاف :

١ - الكلام عليه إجمالاً :

نسبه : هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبيد الله بن مكحول العلاف مولى
عبد القيس . وإنما سمي بالعلاف لأن داره بالبصرة كانت بالعلاقين (١) ، ولم يكن
هو بالعلاف .

مولده : اختلف المؤرخون في مولد أبي الهذيل . فبعضهم يقول إنه ولد سنة
١٢٤ هـ . ويقول آخرون إنه ولد عام ١٣٥ هـ . وهناك رواية عن أبي يعقوب الشحام
أحد تلاميذ أبي الهذيل العلاف ترجح ولادته في سنة ١٣٥ هـ . ولقد نقل لنا هذه
الرواية الخطيب البغدادي (٢) وفيها يقول : إن أبا الهذيل سأل أبويه عن السنة التي
ولد فيها . فأخبراه أن إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن قتل وله من العمر
عشر سنين . ونحن نعرف أن إبراهيم هذا قد قتل سنة ١٤٥ هـ . وبناء على هذه الرواية
تكون ولادة أبي الهذيل سنة ١٣٥ هـ . ولقد ولد أبو الهذيل بالبصرة ونشأ فيها وتعلم
بها ، وأقام بها حتى سنة ٢٠٤ هـ إلى أن رحل إلى بغداد حين دعا المأمون إليها .
ولكن يظهر أنه لم يبق بها بل انتقل إلى مدينة دسر من رأى ، وأقام بها حتى توفي .

شيوخه : لم يبق على طريق أمرف منه من مشيخ أبي الهذيل . إلا أني
قرأت في تاريخ بغداد (٣) رواية تدل على أن شيخ أبي الهذيل هو عثمان الطويل
المعزلى أحد تلامذة واصل بن عطاء . وكذلك نقل صاحب كتاب الإقتصار رواية

(١) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٥

(٢) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ص ٣٦٦ من الجزء الثالث .

(٣) وفيها يقول أبو الهذيل : « وقد كنت أختاف إلى عثمان الطويل صاحب
واصل بن عطاء ، (٣٣ ص ٣٦٦) » .

أخرى تدل على أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانا من شيوخه (١). ويظهر أن رواية صاحب تاريخ بغداد أصح من رواية صاحب الاختصار . لأن واصل توفي سنة ٥١٣١ هـ وعمرو بن عبيد توفي سنة ٥١٤٥ هـ مع أننا قد عرفنا من تاريخ أبي الهذيل أنه بناء على الرواية الصحيحة قد ولد سنة ١٣٥ هـ فكان سنة حين توفي واصل أربع سنوات . وحين توفي عمرو بن عبيد عشر سنوات .

قدرته على الجدل : إن البيئة التي نشأ فيها أبو الهذيل تساعد كثيراً على تربية قوة الجدل في الإنسان إذا كان ذكياً بفطرته . ويظهر أن أبا الهذيل كان شديد الإكاد . حتى إنه استفاد من تلك البيئة . ويتضح هذا مما رواه عن نفسه (٢) حين كانت سنة

(١) كتاب الاختصار لأبي عبد الرحيم الخياط المعتزلي ص ٦٧

(٢) قال البغدادي في تاريخه ج ٣ ص ٢٦٦: أخبرني البصري حدثنا محمد بن عمران المزراقي حدثني أبو الطيب إبراهيم بن محمد بن شهاب الطارقي روى أبو بصير الشحام قال : قال لي أبو الهذيل : أول ما تكلمت أني كان لي أقل من خمس عشرة سنة ، وهذا في السنة التي قتل فيها إبراهيم بن عبد الله الحسن بياخري ، وقد كنت أختلف إلى عثمان الطويل صاحب واصل بن عطاء فبلغني أن رجلاً يهودياً قدم البصرة ، وقد قطع طاعة متكلميهم فقلت لعلي : يا هم لمضني إلى هذا اليهودي أكلمه . فقال لي يابني هذا اليهودي قد غلب جماعة متكلمي أهل البصرة ، فنأخذك أن تكلم من لا طاعة لك بكلامه ، فقلت له : لا بد من أن تمضي بي إليه ، وما عليك من غلبي أو غلبته ، فأخذ بيدي ودخلنا مع اليهودي فرجده يقرر الناس الذين يكلمونه بلبوة موسى ، ثم بهمدهم بلبوة نبينا فيقول : نحن على ما اتفقنا عليه من صحة نبوة موسى إلى تنفق كل غده فنقر به قال فدخلت عليه فقلت له : أسألك أو تسألني ؟ فقال لي يابني أو ما ترى ما فعله بمسألك ؟ فقلت له : دع ذلك هذا واختر إما أن تسألني أو أسألك . قال : بل أسألك ، خبرني : أليس موسى نبياً من أنبياء الله قد صحت نبوته وثبت دليله ، ظهر هذا أو تمحده فتخاف صاحبك ؟ فقلت له : إن الذي سألتني عليه من أمر موسى فقدى على أمرين ، أحدهما أني أفر نبوة موسى الذي أخبر به حقه فينا وأمر باتباعه وبشره وبلبوته فإن كان من هذا تسألني فانا مقر ببلوته ، وإن كان موسى الذي سألتني عنه لا يقر بلبوة نبينا محمد ﷺ ولم يأمر باتباعه ولا ببلبه =

خمس عشرة سنة . أنه علم أن رجلاً يهودياً كان بالبصرة . لجادل علماء الكلام حتى قطعهم . وأنه طلب إلى حه أن يأخذه إليه وبعد امتناع حه وإلحافه عليه في الطلب أخذه إلى ذلك الرجل ثم إنه جادله حتى غلبه . وخرج الرجل من البصرة تاركاً أمواله وما كان يملك فيها .

وبما يدل على قوة جدله أيضاً أنه تنازع مع الأصم (١) الذي يقول بنى الحركة فقال له (٢) : خبرني من الله عز وجل : الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، وذكر القاذف فقال : د فاجلدوهم ثمانين جلدة ، فأيهما أكثر ؟ فقال

= قلت أعرفه ولا أقر بجهلته ، بل هو عندي شيطان يحرق . فتعجب لما ورد عليه ما قلته له وقال لي : فما تقول في التوراة ؟ قلت : أمر التوراة أيضاً على وجهين ، إن كانت التوراة التي أنزلت على موسى النبي الذي أفر بلبوة نبيي محمد في التوراة الحق ، وإن كانت أنزلت على الذي تدعيه فهي باطل غير حق ، وأنا فغير مصدق بها . فقال لي : أحتاج إلى أن أقول لك شيئاً بيني وبينك ، فظننت أنه يقول شيئاً من الخبر فتقدمت إليه فسأرتني فقال : أملك كذا وكذا وأم من ملك لا يكتفى ، وقد رأتني أثب به فيقول : وثبوا بي وشغبوا علي ، فقلت على من كان بالجلس فقلت : أعزكم الله ، أليس قد وقفتم على مساءلة إياي وعلى جوابي لها ؟ قالوا لي : نعم . فقالت أليس واجب أن يرد على جوابي ؟ قالوا : نعم . قلت لهم فإنه لما سأرتني شتني بالفتن الذي يوجب الحد وشم من علمي ، وإنما قدر أن أثب به فيدي أنا واثباته وشغبناه عليه وقد عرفتم شأنه بعد انقطاعه ، فآخذته الأيدي بالانعال فخرج هارباً من البصرة وقد كان له بها دين كثير فقره وخرج هارباً لما لحقه من الانقطاع . . .

(١) قال ابن النديم في كتابه الفهرست ص ٢٥٥ : حفص الفرد من المجبرة من أكابرهم

فظير النجار ، ويكنى أبا عمرو ، وكان من أهل مصر ، قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل اجتبع معه وناظره فخطبه أبو الهذيل وكان أولاً بمنزلياً ثم قال بخلق الأفعال وله من الكتب ، كتاب الاستطاه ، كتاب التوحيد ، كتاب في المخلوق على أبي الهذيل ، كتاب الرد على النصراني ، كتاب الرد على المنزلة ، كتاب الأبواب في المخلوق . ١٠ هـ

(٢) الأمل السعيد المرتضى ١٣ . ص ١٢٤

الأصم . حد الزاني . فقال أبو الهذيل بكم ؟ فقال الأصم بعشرين . فقال أبو الهذيل ؛
لحدثني من الجد أنه يريد الجداد ؟ قال الأصم : لا . فقال أبو الهذيل : فهو ظهر
الجلود ؟ قال الأصم : لا . قال أبو الهذيل : فهو الانقراج الذي بين السوط وظهر
الجلود ؟ قال الأصم : لا . فقال أبو الهذيل : فإنما تقول : إن لا شيء أكثر من
لا شيء بعشرين . فانقطع الأصم الذي يذكر القول بالحركة . هذا نوع من قدرة
أبي الهذيل على الجدول وقوة الإستدلال في الاستدلال . فلقد استدلل على خصمه في
إثبات الحركة من مقتضيات من القرآن الكريم ولقد كان القرآن رغم ترجمة الكتب
الفلسفية محادهم الأول في الاستدلال . ولقد شهد لأبي الهذيل بالقدرة على الجدال ،
وقوة الإستدلال صالح بن عبد القدوس حتى قال فيه .

أبا الهذيل جزاك الله من رجل فانت حقاً لعمرى مفصل جدل

وصف إجمالى للعصر الذى نشأ فيه أبو الهذيل :

لقد كان القرآن في أول صدر الإسلام (أى في عهد الرسول والخلفاء الراشدين
بعده) مصدر عقائد المسلمين ، إليه يرجعون فيما يتعلق بذات الله وصفاته ، وكذلك
كان مصدر تشريعهم وتهديبهم ولكن المسلمين لم يستمروا بعبدين عن العالم . بل
اختلفوا بالأسم الأخرى التي كانت لها ثقافات قديمة وديانات حقيقة ، وقام بجانب
الحرب بالسيف الحرب بالاستدلال ؛ وقوة الحجج والبيان — ولقد رأينا ما كان من
أبي الهذيل مع الرجل اليهودي ؛ ولم يقتصر الأمر على قيام الجدال بين المسلمين
وأصحاب الديانات الأخرى وإنما كان يقع بين المسلمين الذين هم مهادى مختلفة وآراء
منهاينة في المسائل التي لم يرد فيها نص صريح من كتاب ولا سنة ؛ كما رأينا ذلك في الجدال
الذى وقع بين أبي الهذيل والأصم في إثبات الحركة — إن هذا الاختلاف في الآراء
جعل كل فريق يبذل جهده في تحصيل الأدلة لأبيه ؛ وكل يريد أن ينتصر لعقيدته أو
لأبيه ؛ فالمجوسى يريد أن يفتح المسلم بمجوسيته ، واليهودى كذلك يريد أن يلزمه

يهوديته ، والمسيحي يريد منه أن يكون مسيحياً مثله ومن يقول بالجهر من المسلمين
يود أن يكون كل المسلمين على رأيه ، ويبطل رأى من يقول بالإختيار ، والمسيح يريد
أن يحمل المسلمين على القول بالتدبير . ويخفى رأى صاحب التنزيه . فأنت ترى من
هذا أن ذلك المصر كان مصر جدل ونقاش ، وانتصار لرأى ورد لغیره ، فلما هن
هذا تلاقى الأفكار والآراء والديانات واختلاطها وامتزاجها . إذن كان في هذا العصر
(الذي نفا فيه أبو الهذيل وخاصة البصرة التي تربي فيها) تيارات من الأفكار المختلفة .
إذا أن المسلمين قد خرجوا إلى العالم بكتاب يرددون أن يدين العالم كله به . وأصحاب
الديانات المخالفة للدين الإسلامي يرددون أن يثبتوا قواعد دينهم أمام تيار الدين
المجديد وأن يدافعوا عن دينهم حتى لا تنهار عقائد أهم . واسكن الديانات القديمة
كانت قد تفلست وعرف أصحابها كثيراً من الفلسفة اليونانية التي كانت قد انتشرت
في الشرق من وقت فتح الإسكندرية . فإذا وجهنا أنظارنا مثلاً نحو دين اليهود نرى
أنهم قد فلسفوه من عهد فيلون ، (حاش في أواخر القرن الأول قبل الميلاد وأوائل
القرن الأول بعده) . وإذا اتجهنا نحو الفرس وجدنا أنهم قد عرفوا الفلسفة اليونانية
من وقت أن أخلق جوستنيان المدارس الفلسفية في سنة ٥٢٩ م حين آوام كسرى
عنده كاتقدم . بل لأنهم قد اتصلوا بها أيضاً قبل هذا وقت غزو الإسكندر لبلادهم .
وإذا تركنا هؤلاء وأولئك إلى المسيحيين تبين لنا أثر الفلسفة اليونانية ظاهراً واضحاً
عند الساطرة والبعابة منهم وخاصة في البحث عن طبيعة المسيح عليه السلام ، ولقد
عرفنا فيما تقدم أنهم كانوا الترجمة الذين نقلوا الفلسفة اليونانية إلى المسلمين . هذه
هي البئة التي نفا فيها أبو الهذيل وفيها تربي . ومن ابنها رضع . تيارات من الأفكار
مختلفة . يهود ومسيحيون ومجوس . متاثرون جميعاً بالفلسفة اليونانية . ويرددون أن
يحافظوا على دياناتهم وعقائد أهم خروفاً من الدين الجديد أن يغروم . وأن يتغلب
على منادهم . مسلمون منقسمون إلى فرق . كل فرقة منهم لها آراؤها التي رقت
أنفسها للدفاع عنها . فمنهم من كانت تقول بالجهر . يقابلها في هذا صاحبة القول

بالاختيار . وأخرى تقول بالتشبيه . ويذهب إلى غير رأيهم افرقة تقول بالتنزيه وبجانب هذا وذاك كتب فلسفية قد ترجمت وفيها مبادئ وآراء تخالف الدين الإسلامي .

بين كل هذه التيارات والآراء المختلفة للفرق المتباينة المدافعة عن نفسها . والمنخاصة في سبيلها . نعم أبو الهذيل العلاف أول الطهفة الثانية من المعتزلة . فتأثر من كل منها بمقدار وسنجد أن من بين هذه المؤثرات الفلسفة اليونانية .

لقد استمع أبو الهذيل إلى علماء عصره . وعرف خلافتهم . ووقف على مناقشاتهم . وليس بالهيد - مع هذا - أن يكون قد قرأ بعض (١) ما ترجم من الكتب الفلسفية . كما أنه ليس بالهيد أن يكون قد علق بذهنه بعض الآراء الفلسفية من المناهات الشفوية مع أهل الديانات الأخرى (٢) ، لأن من يناش غيره في آرائه لا يلزمه أن يرد كل ما يسمعه من خصمه . ولكن قد يكون في آراء خصمه ما يتفق مع آرائه فيضها إليها ليتفجع بها . ولقد كان من هذا ، القول بالحركة والسكون وأنهما شرط تكون الأشياء وفسادها ، ومع أن أصل هذا ، القول ففكرة فلسفية قال بها بعض فلاسفة اليونان فإن أبا الهذيل قد تعصب لها واعتنق القول بها ودافع عنها ، وجعلها الأصل في تكون الأشياء بل وفي حدوث العالم ، ولقد رأينا أنه استدل عليها من القرآن الكريم حين أراد أن يرد على الأصم الذي كان ينسكرك الحركة ، ولا عناده على الحركة في إثبات حدوث العالم قال لمن أراد منه أن يثبت حدوثه بدون الحركة والسكون مثلك مثل رجل قال لخصمه داحضر معي إلى القاضي ولا تقضر بيلتك (٣) .

(١) يقول النظام : إنه نظر في كتب الفلاسفة وهو بالسكوفة ، فلما ورد البصرة كان بظن أنه علم من لطيف الكلام ما لم يعلمه أبو الهذيل ، فلما ناظرته - أي أبا الهذيل - خيل إلى أنه لم يكن متشاعلاً إلا بها . المنية والامل ص ٢٦ .

(٢) يقول الأستاذ سبتلانا في محاضراته : إننا لم نعرف كتباً روائية ترجمت في الشرق ، ولكننا نجد عند المسيحيين كثير من الأفكار الروائية وكذلك عند المذلة .

(٣) كتاب الامالي للسيد المرتضى . ١٣٠ ص ١٢٤

أبو الهذيل والخليفة المأمون : لما اشتهر به أبو الهذيل من قوة الجدل . ولعرفته
لبعض مترجم من الكتب الفلسفية أو لكل مترجم منها وإلمامه بآراء وعقائد
الأمم في الإسلام . وافصاحته التي شهد لها بها حتى قال فيه المبرد : ما رأيت المصح
من أبي الهذيل والجاحظ . وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة شهدته في مجلس وقد
استشهد بثلاثة يدي . لكل ما تقدم اختاره المأمون ليكون رئيس مجلس مناظرته (١) .
ويكفي هذا دليلاً على شهرته العلمية وسعة اطلاعه ومعرفته لأراء الأمم الأخرى
وهباتهم ومعرفته بطرق الجدل . لأننا نعرف قوة المأمون العلمية . وإذا لم يكن
أن يضع ثقته إلا فيمن يكون كفواً لهذا .

مدى علم أبي الهذيل بالقرآن : لم يكن أبو الهذيل عالماً فقط - كما تقدم - بآراء
الفرق المخالفة سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة . وإنما كان عالماً أيضاً بالهبة التي تتعلق
بالقرآن الكريم . محيطاً بنواحيه . حتى إنه عندما أتى إليه رجل يسأله عما أشكل عليه
من بعض آيات القرآن الكريم . متوهماً أنها ملحونة . فيقول له أبو الهذيل : أجبك
بالجملة أو تسألني من آية آية ؟ ويكتفي السائل أن يجيبه جملة (٢) . وسأله آخر معاصر
له عن الاستطاعة فتجيبه من القرآن مستدلاً على رأيه فيها قائلًا له خبرني عن قول الله
عز وجل : « وسيعطون بأية لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم
لأنهم لكاذبون » هل يفلحوا من أن يسكون أكذبهم لأنهم مستطيعون الخروج وم

(١) قال ابن قتيبة الدينوري : وعقد المأمون المجالس في خلافته للمناظرة في
الأديان والمفالات وكان أستاذه فيها أبا الهذيل محمد بن الهذيل العلاف .

(٢) جاء في حصى الإسلام للأستاذ أحمد أمين (بك) ٢٣٠ ص ١٠١ وجاء رجل
خفاف : أشكلت على آيات من القرآن توهمتها أنها ملحونة ، فقال له أبو الهذيل : أجبك
بالجملة أو تسألني آية آية ؟ فقال بل تهيئني بالجملة . فقال أبو الهذيل . هل تعلم أن محمداً
كان من أوسط العرب ، وأن العرب كانوا أهل جدل ؟ قال : نعم . قال فهل تعلم أن العرب
اجتهدوا في تكذيبه ؟ قال : نعم . قال فهل تعلم أنهم طاروه باليمن ؟ قال أبو
الهذيل : فمدح قواهم مع علمهم باللغة ، وتأخذ بقول رجل من الأوساط ؟

يكذبون فيقولون ان نستطيع ، ولو استطعنا لخرجنا معكم ، فاكذبهم الله تعالى على هذا الوجه ، أو يكون على وجه آخر يقول : (إنهم لكاذبون إن أعطيتهم الاستطاعة لم يخرجوا . فتكون معهم الاستطاعة على الخروج ولا يخرجون ، ولا يكون الخروج ، ولا نعقل معنى ثالثاً غير الوجهين الذين ذكرناهما) (١) .

إن هذا وأمثاله يدلنا على شهرة أبي الهذيل العلمية وقدرته على إزالة ما يعرض من الشبه لمن لا يقدر على دفعها ولا يتركهم إلا وقد اطمانت قلوبهم واستراحت قلوبهم .

كتبه : يحيى ابن المرتضى (٢) من يحيى بن بشر أن لأبي الهذيل ستين كتاباً في الرد على المخالفين في دقيق الكلام وجماله . ثم يذكر ابن خلكان (٣) كذلك أن لأبي الهذيل كتاباً يعرف بميلاس ، وميلاس هذا محوسى قد حضر مناقشة بين أبي الهذيل والثنوية - الذين يقولون بإلهين إله الخير ، وإله الشر فلما قطعهم أبو الهذيل وألزمهم الحجة أسلم عند ذلك ميلاس .

وسواء صحت هذه الروايات أو لم تصح ، فإننى لم أعتد لأبي الهذيل على مؤلفات ، ولكن وجدت آراءه منتشرة في كتب المقالات وموزعة فيها على غير نظام . ويظهر

(١) الأمل للسيد المرتضى . ١٣ . ص ١٢٥

(٢) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٥

(٣) وفيات الأعيان لابن خلكان . ١٣ . ص ٦٠٧ ثم يحيى بن خلكان كذلك أن أبا الهذيل لى صالح بن عبد القدوس وقد مات له ولد وهو شديد الجزع عليه ، فقال له أبو الهذيل . لا أعرف لجوعك عليك وجهاً ، إذ كان الإنسان عندك كالدرع . قال صالح يا أبا الهذيل إنما أجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك ، فقال له . كتاب الشكوك ؟ ما هو يا صالح ؟ قال . هو كتاب قد وضعت من قرأه عليك فيما كان حتى يتروم أنه لم يكن . وبذلك فيما لم يكن حتى يتروم أنه قد كان . فقال أبو الهذيل . فذلك أنت في موت إبنك وأعمل على أنه لم يموت وإن كان قد مات ، وشك أيضاً في قراءته كتاب الشكوك وإن كان لم يقرأه . ١٥

من تلك الآراء أنه لم يكن صاحب تأليف ، وإنما كان صاحب مناظرات ومجادلات
حول آراء تبار ، وأفكار تذكر ، ومعتقدات تبسط ، فإما أن يأخذ في إبطالها ،
وإما أن يعمل على تصحيحها . ولمذا لم نعرف له منهاجاً علمياً ، ولم تكن أفكاره تدور
بمركز حتى نحكم عليها بأنها آراء علمية . وكل ما يمكن أن نقوله : هو أن أبا الهذيل
قد جعل منه عصره رجل جدل وحجاج ومناظرة دقاً من عقيدة المسلمين ضد أهل
الديانات الأخرى ، وهذا الدفاع جعله يختلط بأصحاب الديانات المخالفة ويعرف
ما عندهم من الآراء سواء كانت دينية أو فلسفية ، وما كان يتفق مع الدين الإسلامي
بأخذه وبتفهمه في الدفاع عن عقيدة المسلمين ودينهم الذي يدينون به وما كان
منها يخالف الدين الإسلامي يأخذ في رده وإبطاله ، واقد مرن على هذا الدفاع حتى
يقال إنه أسلم على يديه ثلاثة آلاف رجل (١) .

وفاته : في أواخر أيام الوثاق ، أو أوائل أيام المتوكل على خلاف بين
المؤرخين في السنة التي توفي فيها ، وهل هي سنة ٢٢٦ هـ ٨٤٠ م أو سنة ٢٢٧ هـ أو
سنة ٢٢٥ هـ ، توفي أبو الهذيل محمد بن الهذيل بمدينة (سر من رأى) وانتهت بذلك
حياته التي تمثل عصر أزهياً من عصور الإسلام ، عصر النهضة الإسلامية ، والحياة
الفكرية التي كانت كلها نشاطاً في سبيل إحياء العلوم ونشرها سواء أكانت دينية ،
أم علمية ، أم فلسفية ، إنها كان أبو الهذيل نشاطاً كهصره أحاط بكثير من الآراء
المتباينة ، والعقائد المختلفة والفحل المتعددة .

٢ - آراؤه الكلامية

(أولاً) ذات الله . (ثانياً) صفاته :

إن أبا الهذيل - حين أراد الكلام على ذات الله - كان كلامه عليها سلبياً يحصل
كله معنى تنزيه ذاته سبحانه عن الجسمية والجوهرية والعرضية والمكانية والزمانية .

(١) المنية الأمل لابن المرقضى ص ٢٥

ويبنى من الله معنى الحلول في الفهم ، وينزعه عن الطول والعرض والعمق ، وأنه ليس سبحانه لون ولا طعم ولا رائحة فهو يقول مثلاً ، إن الله واحد ليس كمثل شيء ، وليس جسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا مرض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا جثة ، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يتبعض ، وليس بذي أبعاد وأجزاء ، وجوارح وأعضاء ، وليس بذي جهات ، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يهوى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماس ولا العرة ولا الحلول في الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تهجمه الاستار ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تهوى عليه الآفات ، ولا تفل به العاهات ، وكل ما نخطر بالبال ونصور بالوهم فهو مشبه له ، لم يزل أولاً ما بقاً متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، ولم يزل طالماً قادراً حياً ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شيء لا كالأشياء عالم قادر على لا كالعالم القادرين الأحياء ، وإنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ، ولا شريك له في ملكه ، ولا وزير له في سلطانه ، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأمرن عليه من خلق شيء آخر ، ولا بأصعب عليه منه ، ولا يهور عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يئله السرور والالذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ليس بذي غاية فيتناهى ، ولا يهور عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنفص تقص من ملازمة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء (١) .

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأدهري المتوفى سنة

١٢٢٤ هـ . ص ١٥٥ - ١٥٦

هذه عقيدة أبي الهذيل وجميع المعتزلة في ذات الله سبحانه . والذى نلاحظه أننا لم نر فيها إلا أوصافاً سلبية فهو لا يصف الإله سبحانه بأوصاف إيجابية أصلاً ، لأن هذا يؤدي إلى التركيب والتركيب في ذاته سبحانه باطل ولو كان ذلك التركيب في الذهن أو التعبير فقط ، وعلى هذا المعنى وهو التنزيه المطلق أو الوحدة التامة التي تنافي التعدد والتركيب بأي معنى من المعاني قامت آراء أبي الهذيل الكلامية ، وهو لهذا منع أن يكون لله سبحانه ماهية . حيث إن الماهية تؤدي إلى التركيب المنطقى أى من المجلس والفصل ، والتركيب بجميع أنواعه على أنه محال .

(ثانياً) صفاته :

١ - صفات ذات . ٢ - صفات فعل .

مقدمة :

قسم أبو الهذيل صفات الله سبحانه إلى قسمين : صفات ذات ، و صفات فعل .

تعريف صفات الذات : عرف أبو الهذيل صفات الذات ، بأنها التي لا يجوز أن يوصف البارئ بأضدادها ولا بالقدره على أضدادها ، كقولنا : الله عالم ، فإنه هذا الوصف لا يصح أن يتصف البارئ سبحانه بضده ولا بالقدره على ضده وهو الجهل ، وكقولنا : قادر حي وكذا باقى الصفات الذاتية ، لا يتصف الله سبحانه بأضدادها ولا بالقدره على أضدادها كالعجز والموت الخ .

تعريف الصفات الفعلية : وأما صفات الأفعال فقد عرفها أبو الهذيل ، بأنها التي يجوز أن يوصف الهارى سبحانه بأضدادها ، وبالقدره على أضدادها كالإرادة ، فإنه يصح أن يوصف الله سبحانه بضدها وهي الكراهة ، وأن يوصف بالقدره على أن يكره ، وكذلك الحب والرضى يصح أن يوصف بضدها وبالقدره على أن يوصف بضدهما وهما البغض والسخط .

الصفات الذاتية نفس الذات :

يذهب أبو الهذيل إلى القول بأن الصفات الذاتية وهي العلم والقدرة (١) والحياة والسمع والبصر والفن والمظنة والجلال والكبر والسيادة والملك والربوبية والقهر والعلو والقدم (٢) ، هذه الصفات هي نفس ذات الله ، ولذا سميت بالصفات الذاتية ، وهي ليست أمراً زائداً على الذات ، فإن علم الله هو الله ، وقدرته هي هو ، وحياته هي هو :

ويشرح لنا هذا أبو الهذيل فيقول : (إذا قلت : إن الله عالم) فقد ثبت لله علم هو الله ، وتثبت عنه جهلا ، ودلت على معلوم كان أو يكون . وكذلك إذا قلت : (الله قادر) فقد ثبت لله قدرة ، هي الله ، وتثبت عنه المعجز ودلت على مقدور كان أو يكون . وكذلك إذا قلت (الله حي) فقد ثبت لله حياة ، هي الله وتثبت عنه الموت ، (٣) . كان أبا الهذيل يدير بهذا إلى أن الحمل في مثل هذه القضايا ليس حملاً حقيقياً ثبت معنى زائداً على الذات ، أي أن حقيقة المحمول ليست غير حقيقة الموضوع حتى يكون هناك شيان هما العلم المعبر عنه بعالم المحمول وذات الله ، وليكن مماثلياً واحداً وهو ذاته تعالى التي يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معاً فتلا ذاتنا ليست كافية في انكشاف الأشياء لنا . بل تحتاج إلى صفة العلم التي تقوم بها بخلاف ذاته تعالى التي لا تحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها إلى صفة تقوم بها ، وهي بهذا الاعتبار تسمى (علماً) وباعتبار تأثير ذاته سبحانه في الأشياء وصورها عنها تسمى (قدرة) وهكذا باقي الصفات هي والذات شيء واحد وإنما الاختلاف في التمهيد عنها لاختلاف لوازمها كما رأينا في العلم والقدرة (٤) .

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ١٣ . ص ١٦٥

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١٣ . ص ١٧٧ ، ص ١٨٠

(٣) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للإمام أبي الحسن الأشعري ١٣

ص ١٦٥ ٢٣ ص ٤٨٤

(٤) ومن هذا يظهر للقاري تأثير الفلسفة على أبي الهذيل في مثل هذه الآراء ،

الصفات الفعلية :

لقد قلت إن أبا الهذيل قسم صفات الباري سبحانه إلى صفات ذاتية وصفات فعلية ، والآن — بعد أن فرغت من الكلام على الصفات الذاتية — أريد أن أتحدث عن الصفات الفعلية التي يذكر لنا منها أبو الهذيل ، السخط والرضى والإرادة والكرامة

== حيث إننا لم نر مطلقاً عند من تقدم من المتكلمين ، وإنما كانت تلك الآراء بعد أن ترجمت الفلسفة اليونانية للمسلمين وقرأوا ما فيها ووجدوا مثل هذه التعابير المقتضية التي ما كانت تعرفها عقيدة الإسلام المبسطة الواضحة ، وسأذكر مثلاً من فلسفة أرسطو حتى يتبين ما قلت ، ويتضح ما أدعيت ، يقول أرسطو في وصف المحرك الأول الذي يساوي الخالق في تعبير المسلمين : إن المحرك الأول ليس جسماً ، وأنه يهرك كغاية ، وأنه معقول ، ومشوق ، وأنه يهرك دون أن يتحرك ، وهذا شأن المعقول والمعشوق ، أي شأن الله الغاية ، لأن المحرك الطبيعي يفعل طبيعياً ، والمحرك الإرادي يفعل بالغاية وهي لا تفعل به ، هو الخهر بالذات فهو مبدأ الحركة . ثم قال : فالعقل فيه والمعقول والعقل واحد . (تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم . ص ٢٤٣) ثم نقل عنه في مقالة اللام في وصف المحرك الأول كذلك قوله : ولا فائدة في إحداث الأمور من الظلة وما هو غير موجود ، والأولى أن نسقط جميع ذلك ونقول إن هنا شيئاً يتحرك حركة دائمة وهذا هو المحرك مل الاستدارة وليس ينال هذا بالقوة لحسب لكن وبالفعل ظاهر ، فإن كانت السماء تتحرك حركة دائمة أزلية فالمحرك لها به هذه الصفة وإن كان هاتفاً يهرك بأن يتحرك فيجب أن يوجد شيء يهرك من غير أن يتحرك هو وجوده وذاته فعله ، ويهرك إنما هو على طريق أنه معقول ومعشوق ، فالأشياء المحركة هي هذه الصفة إنما تتحرك من غير أن تتحرك وفي المبادئ الأولى المعشوق والمعقول شيء واحد . ثم قال : وذاته بالفعل حياة ، أي حياة أزلية فاضلة فإن الله هو حياة أزلية فاضلة لا تنقطع ، اهـ .

(مقالة اللام لأرسطو التي نثرها الدكتور أبو العلا عفيفي . في مجلة كلية الآداب بالجامعة عدد مايو سنة ١٩٣٨ . ص ١١٢)

والكلام والعدل والخلق والرزق والإحياء والإماتة والموالاتة والحب والبغض والجود والحلم والصدق والإحسان والمدح والذم والأمر والنهي (١) .

وإذا لاحظنا تعريف صفات الأفعال عند أبي الهذيل (وهي التي يصح أن يتصف الهاري بضعها أو بالقدرة على ضدها ، أو ما كانت مشتقة من فعل من أفعاله ، أو من فعل من أفعال غيره يتعلق به كالعبادة والدعاء مثلاً) .

إذا لاحظنا هذا علمنا أن صفات الأفعال - عنده وعند من وافقه من المعتزلة على ذلك - ليست قديمة لأنها لا توجد ولا يتصف بها الباري سبحانه إلا عند إرادة وجود الفعل أو وجوده . وكذلك نعلم أنه لا يمكن حصرها ولا الوقوف بها عند عدد معين ، لأنها تتجدد بتجدد الأفعال التي يتصف بها الإله سبحانه ، ولهذا لا يقول أبو الهذيل : (لم يزل الله مرهناً للمعاصي ولا للطاعات) ولم يزل متكلاً راضياً ساخطاً بها مبغضاً منعماً وحباً عادلاً محسناً صادقاً خالقاً رازقاً بارئاً مصوراً حياً يميناً آمراً قاهياً مادحاً ذاماً (٢) . ولا توصف بالقدم لأنها تحدث بمحدث متعلقها فهي عند حادثة إلا أنها لا تقوم بذاته وليس لها محل كذلك تقوم به (٣) ، لأنها حادثة وقيام الحادث بذاته باطل (٤) .

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري - ١ ج - ١٨٦ - ٢ ج ، ص ٥٨٢

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري - ١ ج - ص ١٨٥ ، ص ١٨٦ .

والمثل والنحل للشهرستاني - ١ ج - ص ٦٢

(٣) قال الشهرستاني في كتابه : المثل والنحل ، والتاسعة (أي من القواعد العشرة

التي انفرد بها أبو الهذيل من أصحابه كما قال الشهرستاني) حكى الديلمي عنه أنه قال :

إرادة الله غير المراد ، وإرادته لما خلق هي خلقه له وخلق له شيء عنده غير الشيء

بل الخلق عنده قولاً في فعل ، (١ ج - ص ٣٠ من طبعة أوروبا) .

وقال أبو المظفر في كتابه : التبصير ، ومن أضافه : (فضاخ أبو الهذيل على

حد تعبيرة) قوله : إن من كلام الله تعالى ما هو مرض لا في فعل ، ص ٤٢

(٤) وهذا نوع آخر من أنواع تأييد الفلسفة على آراء أبي الهذيل في قاعدة صفات

(١١ م - الفرق الإسلامية)

٣ - آرائه الطبيعية

لم يفف أبو الهذيل عند الكلام من ذات الله وصفاته ولاكنه تعرض لبعض الآراء الطبيعية التي كان يرى أنها تمس وظيفته الدينية ، والتي تساعد على تقرير آرائه الكلامية ، وتعينه على دفع الخصوم وتثبيت العقائد الإسلامية أمام جدلهم الفلسفي ، ولهذا رأيناه يثير كثيراً من المشاكل الطبيعية ؛ ويدلي بدلوه في هذه الأبحاث الشائكة ، فهو يعرف الجسم ويفرق بينه وبين الجوهر الفرد ، وبين نواحي كل منهما ، وما يهود كل منهما من الخواص وما لا يهود ، وتكلم على الحركة والسكون ، وأنكر القول بالطرفة ، وقال إن للجسم وقفات خفية ، وبين أن الأعراض تنقسم بالمكان أو بالزمان أو بالفاعلين . وبين أن الجسم يتحرك بحركة مكانه ، وأنه يتحرك في الحقيقة ويسكن في الحقيقة ، وبين أن الأرض ساكنة واقفة لا على شيء ، وبين أنه يهود وجود عرضين في مكان واحد . وأنه كان يقول بالسكون ويفرق بين الحركات والأكوان والمماسات والسكون ، وبين أن الحركة لا تشبه الحركة وكذلك العرض

== الأفعال التي أساس تصاف الإله بها إنما هو الآثار الصادرة عن الذات . وإننا لرى أصل هذه القاعدة عند الأفلاطونية الحديثة التي تلسب إلى أفلوطين المصري الذي عاش في القرن الثالث الميلادي والذي يقول . إن الباري سبحانه وتعالى واحد لا كالأحاد ؛ ولا يدخل في العدد ، ولا يدرك من جهة العقل ، ولا من جهة النفس ، فلا الفكر العقل يدركه ، ولا المنطق النفس يصفه فهو فرق الصفات الروحانية ، غير مدرك من نحو ذاته وإنما يدرك بآثاره وصفاته وأعماله وكل عالم من العوالم يدرك بقدر الآثار التي تظهر فيه قيمته ويصفه بذلك القدر الذي خصه من صنعه . فالوجوهات في العالم الروحاني قد خصت بآثار روحانية فتنعت من حيث تلك الآثار . ولا شك أن هداية الحيوان مقدرة على الآثار التي سجل الحيوان عليها . وهداية الإنسان مقدرة على صفاته (الملل والنحل للشهرستاني ٢٣ . ص ٢٦٥ طبعة أوروبا) ؛ إلا أن الشهرستاني قد نسب هذه الآراء لفيثاغورس والحق أنها لأفلوطين كما قلت لا إلى فيثاغورس .

لا يفتقر العرض ، و الفرق بين الحركة والسكون و ذكر شرط تحقق كل منهما ، و بين أن الأمراض ترى كاترى الأجسام ، وكذلك تليس كما تليس إلا الألوان فإنها لا تليس ، و بين أن الألوان تبنى . وكذلك الطعوم والأرايح والحياة والقدرة والالام واللدات ، و بين أنه قد توجد أمراض لا فى جسم ، و حوادث لا فى مكان ، و بين أنه لا تضاد بين الأجسام و بين أن بعض الأمراض يعاد وبعضها لا يعاد ، و بين أن الأثر قد يختلف من مؤثره الطبيعى ، و بين أنه يجوز اجتماع بعض المتضادات . و بين أن الوقت هو الفرق بين الأعمال ، وهو مدى ما بين عمل إلى عمل وإنه يحدث مع كل وقت عمل (١) . و بعد هذا هل يمكن أن نقول : إن أبا الهذيل الذى كمرض لهذه الأبحاث الطبيعية الجديدة من غرض العقيدة الإسلامية الواضحة الخالصة من التعقيد ، هل يمكن بعد ذلك أن نقول إنه فيلسوف لا عالم ديني ؟

إنه رغم هذه الآراء الطبيعية والأبحاث الجديدة من روح العقيدة الإسلامية ، لا يمكن لنا أن نقول إن أبا الهذيل أصبح يتعرض لتلك الأبحاث الطبيعية فيلسوفاً ، لأن غايته من هذا البحث لم تكن غاية الفيلسوف الذى يجرّد نفسه عن أى معتقد أو أى رأى حين يبت فى شيء ، وإنما كانت غاية أبى الهذيل من مثل تلك الأبحاث إنها وسيلة من وسائل الدفاع عن دينه الذى أخلص فى الدفاع عنه ، وعن عقيدته التى كان يذلل فى سبيل نصرتها ضد المخالفين كل ما يملك من بحث ومن جدل حتى اضطره ذلك إلى أن يبدل بدلوه فى تلك الأبحاث الشاذكة التى هى من خصائص الفلسفة الطبيعية ، لا الأبحاث الإلهية . لكن أبا الهذيل بقدرته الفائقة وإخلاصه لعقيدته جعلها من الأبحاث الإلهية . إلا أن بعض هذه الأبحاث قد حجه إلى آراء تخالف فى ظاهرها النصوص الإسلامية ولقد كانت مثل هذه الآراء موضع مؤاخذه خصومه له

(١) هذه الآراء مقتبسة من كتاب مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعري

التي ذكرت فى الجزء الثانى منه منشورة بين آراء غيره .
وهى باب طويل من أبواب رسالتى فى أبى الهذيل مع استفادة فى شرح هذه الآراء وتأييد الفلسفة الظاهرة فيها .

حتى سماها بعضهم فضائح ، وحكموا عليه بالكفر (١) من أجلها ، وإن كان أبو الهذيل

(١) قال أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد المتوفى سنة ٥٤٢٩ - ١٠٢٧ م في كتابه الفرق بين الفرق ص ١٠٢ وما بعدها : الهذلية أنبا ع أبي الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف كان مولى لعبد القيس ، وقد جرى على منهاج أبناء السبابة لظهور أكثر البدع منهم ، وفضائحهم تترى تكفره فيها سائر فرق الأمة من أصحابه في الاعتزال ومن غيرهم ، ثم أخذ يذكر فضائحه . على حد تعبيره - فقال ص ١٠٢ فن فضائح أبي الهذيل قوله بفناء مقدورات الله عز وجل حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادراً على شيء ، لأجل هذا زعم أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفتيان . ويبقى حبلى أهل الجنة وأهل النار جامدين لا يقدرون على شيء ، ولا يقدر الله عز وجل في ذلك الحال على إحياء ميت ولا على إمانة حي ولا تحريك ساكن . ولا على تسكين متحرك ، ولا على إحداث شيء ، ولا إفناء أشياء مع صحة عقول الأحياء في ذلك الوقت . الخ . ثم قال ص ١٠٤ والفضيحة الثانية من فضائح أبي الهذيل قوله بأن أهل الآخرة مضطرون إلى ما يكون منهم ، وأن أهل الجنة مضطرون إلى أكلهم وشربهم وجماعهم . وأن أهل النار مضطرون إلى أقوالهم وليس لأحد في الآخرة من الخلق قدرة على اكتساب فعل ولا على اكتساب قول . والله عز وجل خالق أقوالهم وحركاتهم وسائر ما يوصفون به الخ .

ثم قال ص ١٠٦ : والفضيحة الثالثة من فضائحه قوله بطاعات كثيرة لا يراد الله عز وجل بها . وقد زعم أنه ليس في الأرض دهرى ولا زنديق إلا وهو مطيع لله تعالى في أشياء كثيرة وإن عصاه من جهة كفره . واستدل على هذا بأن أوامر الله تعالى بإزائها زواجره ، فلو كان من لا يعرفه فعل جميع أوامره وجب أن يكون قد صار إلى ترك جميع زواجره . وأن يكون من ترك جميع الطاعات قد صار إلى جميع المعاصي . الخ .

ثم قال ص ١٠٧ . والفضيحة الرابعة من فضائحه قوله بأن علم الله هو الله وقدرته هي هي . ثم قال : ويلزمه أن يكون الله تعالى علماً وقدره . الخ .
ثم قال ص ١٠٨ : والفضيحة الخامسة تقسيمه كلام الله عز وجل إلى ما لا يحتاج إلى =

برهاناً من كل حانسه به لايه ، وانه كما قلنا لم يقصد إياها إلا لأن خصومه كانوا مسلحين بمثل هذه الآراء فلم يمكن أبو الهذيل يقصد تلك الآراء لذاتها . ولكن إما ليردها ، أو ليعضد رأياً من الآراء الإسلامية ، وحق يقال إنه رجح من هذه الآراء في أخريات حياته ، ورجع إلى عقيدة التلويح الخاص التي أنشأ إياها دائماً أصحاب اللطاف العقل في صفوفان حياتهم العقلية ، وجمعهم العلى .

ومن تعرض لهذه الآراء مع بيان غاية أبي الهذيل منها أبو الحسن الخياط صاحب كتاب الانتصار (١) ومن يقرأ دفاع الخياط عنه يظهر له تعادل الإشارة على المعركة = محل ، وإلى ما يحتاج إلى محل . وقد زعم أن الله سبحانه للشيء كنى حادث لا في محل . وسائر كلامه حادث في جسم من الأجسام الخ .

ثم قال . الفضيحة الثامنة : قوله إن المعارف ضربان ، أحدهما باضطراب وهو معرفة الله عز وجل ، ومعرفة الدليل الدامى إلى معرفته ، وما بعدها من العلوم الواقعة من الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب ... الخ .

ثم قال ص ١١٢ : الفضيحة التاسعة من فضائحه ، أنه أجاز حركة الجسم الكثير الأجزاء بحركة فصل في بعض أجزائه ولم يجوز مثل هذا في اللون ، وقال سائر المتكلمين إن الجزء الذى قامت به الحركة هو المتحرك بها دون غيره من أجزاء الجملة كأن الجزء الذى يقوم به السواد دون غيره من أجزاء الجملة ، وإن تحركت الجملة كان في كل جزء منها حركة ، كما لو اسرعت الجملة في كل جزء منها سود .

ثم قال ص ١١٣ : الفضيحة العاشرة من فضائحه قوله : بأن الجزء الذى لا يتجزأ إلا يصح قيام اللون به إذا كان منفرداً ولا تصح رؤيته إذا لم يكن فيه لون . ونسب البغدادى في التعبير عن آراء أبي الهذيل بالفضائح أبو المظفر الاسفرائينى في كتابه التبصير ، ص ٤٢ عند كلامه على آرائه ، وأما الدهرستانى فقد عدها منها عند كلامه على آراء أبي الهذيل في كتابه الملل والنحل ، ١٣٠ من ٣٤٠ بالفراغ لا الفضاخ . (١) ومن هذا ما قاله أبو الحسن الخياط خاصاً بما سماه البغدادى الفضيحة الأولى في كتابه الانتصار ، ص ٩ وما بعدها .

وانتهاهم بلوازم لا تلزمهم ، وتكفيرهم المعتزلة ، من غير دليل قاطع على ما ذهبوا اليه
 اعلم - عليك الله الخير وجعلك من اهل - أن القول الذي كان أبو الهذيل يناظر
 هو أن الاشياء المحركات كلاهما في غاية يمتنى اليها في العلم بها والقدرة عليها. وذلك
 لخالفه القديم للمحدث ، فلما كان القديم عنده ليس بذي غاية ولا نهاية ولا يجرى عليه
 بهض ولا كل . وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن له كلا وجهين . ثم قال أبو
 الهذيل . ووجدت المحركات ذات ابعاض ، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجهين
 ولو جاز أن تكون ابعاض لا كل لها ، جاز أن يكون كل وجهين ليس بذي ابعاض فلما
 كان هذا محالاً كان الأول مثله . ومن أدلته على ذلك أيضاً قول الله عز وجل إن الله على
 كل شيء قدير ، وبكل شيء عليم ، وبكل شيء محيط ، وبقوله أحصى كل شيء عدداً .
 قال : فقد ثبت بقول الله عز وجل أن الاشياء كلاها ثبتت نفسه عالماً به محيطاً له ، والاحصاء
 والاحاطة لا تكونان إلا لمتناه ذي غاية . فإذا انتهى أهل الجنة إلى آخر الحركات التي
 ثبتت لها كلاها محاطاً به جمعت فيهم الذات كلها : لذات الجوع ، ولذات الاكل والشرب
 وغيرها من الذات ، وصاروا في الجنة باقين بقاء دائماً وساكنين سكناً باقياً ثابتاً
 لا يفتى ولا يدرول ولا يتفقد ولا يبيد . . . الخ .

ثم قال : ص ٧١ خاصاً باسماء البغدادى .. الفضيحة الثانية . اعلم - عليك الله الخير
 أن أبا الهذيل كان يرسم أن الدنيا دار عمل وأمر ونهى وعنة واختبار ، والآخرة دار
 جزاء وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهى ولا عنة ولا اختبار . قال أبو الهذيل :
 فأهل الجنة يتمتعون فيها ويلذون والله تعالى المتولى لفعل ذلك النعيم الذي يصل اليهم
 وهم غير قاعلين له . ولو كانوا في الجنة مع محبة عقوباتهم وأبدانهم يجوز منهم اختبار
 الأفعال ووقوعها لكانوا مأمورين منبهين . ولو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة
 والمعصية ، واسكانت الجنة دار عنة وأمر ونهى ، ولم تكن دار ثواب ، وكان سبيلها
 سبيل الدنيا ، وقد جاء الإجماع بأن الدنيا دار عمل وأمر ونهى ، والآخرة دار
 جزاء وليست بدار أمر ولا نهى وهذا الإجماع بوجوب ما قلت . . . الخ .

ثم قال ص ٧٢ خاصاً باسماء البغدادى الفضيحة الثالثة ، إن أبا الهذيل كان يقول :
 وجدت الله تعالى قد نهى الخلق جميعاً عن النصرانية والمجوسية وأمرهم بتزكياتهم . ووجدت
 المجوسى تاركاً للنصرانية معتمداً المجوسية قاعلاً لها فقلت أنه خاص بفعله المجوسية التي نهى

من هذا الحكم الجائر ، والاتهام الباطل ، إن الممتزلة - كما قلنا - قوم أخلصوا لقبديتهم وتفانوا في الدفاع عنها والدعوة لها ، والعمل على نشرها في آفاق الإسلام المختلفة ، وجهاته النائية . وهم لهذا لا يستحقون منا إلا كل شكر وكل تقدير ، وإن كانت قد حصلت منهم زلات لا يقصدونها ولا يريدون مدلولاتها لعدم تهديد المعاني الجديدة عليهم وضبطها ضبطاً سليماً حيث أن المسلمين كانوا لا يزالون في دور بدائي من أدوار العلم ، وخاصة في العلوم الدخيلة عليهم من الأمم الأجنبية والتي استمدتها من هؤلاء الذين دخلوا إلى حوزتهم . فهم إذ لم يقصدوا ما وقعوا فيه من أخطاء وإنما اجتهدوا فأخطأوا ، ومن اجتهد فأخطأ فلا لوم عليه ، بل له أجر على ما أخطأ فيه .

نهى الله عنها ، مطيعاً بتركه للنصرانية التي أمر بتركها . ولو جاز أن يؤمر بترك النصرانية وتركها ولا يكون مطيعاً لمن أمره بتركها جاز أن يكون منياً من فعل المجوسية في فعلها ولا يكون طاعياً لمن نهاه عن فعلها . وذلك أن المعصية فعل طائيت منه ، والطاعة فعل ما أمرت به فكل من أمر بشيء ففعله فقد أطاع الأمر له ، وكل من نهى عن شيء ففعله فقد عصى الناهي له . وكذلك كان يقول في الدهري التارك للمجوسية والنصرانية : إنه مطيع بتركها لأنه أمر أن يتركها ، وهو طاع كافر بقوله بالدهر . لأنه قد نهى عنه . وليس ترك الدهري للتقرب إلى الله بترك المجوسية والنصرانية بمخرج له من أن يكون طاعة ، لأنه أمر به وبالتقرب به إلى الله ، فهو مطيع بفعله له طاع بتركه التقرب إلى الله به . الخ .

ثم قال ص ٧٥ - ٧٦ فيما يتعلق بما دعاه البغدادي : الفضيحة الرابعة ، بعد أن حكى نفس ما حكاه البغدادي في هذا عن ابن الراوندي الذي هو أصل فكرة التشريع على أبي الهذيل ، قال الخياط بعد هذا : إن أبا الهذيل لما صح عنده أن الله عالم في الحقيقة وفسد عنده أن يكون عالماً يعلم قديم على ما قالته الثابتة ، وفسد عنده أن يكون عالماً يعلم محدث على ما قالته الرافضة صح عنده أنه عالم بنفسه . ثم قال : وأنه خطأ عند أبي الهذيل أن يقال : إن الله علم وقدره ، كما أنه فسد أن يقال : إن الله وجه ، وإن الأمر وجه ، وكما قال قائلكم : إن وجه الله هو الله ، قلت كذلك إن علم الله هو الله ، ولا أقول : الله علم كما لا تقولون : الله وجه . ثم بعد هذا انتهى إلى تهمة أبي الهذيل من كل ما كان يهادل فيه وبخاصم فقال : هل أن أبا الهذيل رحمه الله قد تاب من الكلام في هذا الباب والنظر فيه قبل موته أخيراً بذلك جماعة غير متهمين منهم جعفر ابن حرب رحمه الله . اهـ .

٤ - آراؤه الإنسانية

تعريف الإنسان : عرف أبو الهذيل الإنسان بأنه هو الشخص الظاهر المرز الذي له يدان ورجلان ، ولكن الشعر والأظافر ليست داخلة فيما يشمله تعريف الإنسان (١) ، وإذا كان الإنسان هو ما تقدم فكيف تلصق إليه الأفعال ؟ يجب أبو الهذيل من هذا بأنه ليس كل بعض من أبعاض الجسد فاعلا على الانفراد ، ولا إنه فاعل مع غيره ، ولكن الفاعل هو هذه الأبعاض (٢) .

النفس . الروح . الحياة :

هذه الأشياء الثلاثة قد أضافها أبو الهذيل للإنسان ، وذكر أن كلامها تقاب الأخرى كائلا : إن النفس معنى غير الروح ، والروح غير الحياة . ولهذا المغاربة فإنه قد يجوز أن يكون الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة (٣) ثم إنه يذهب إلى أن الحياة والنفس عرضان (٤) وليسا جسمين . أما الروح فلم يقطع فيها برأى من كونها جسما أو عرضاً ، فهو يقول عند كلامه على أفعال الإنسان المتولدة من فعله والتي قد تسبب موت غيره إذا رماه بسهم ثم مات الرامي قبل موت المرمى بالسهم بقوله : وخروج الروح إن كانت الروح جسما أو بطلانها إن كانت عرضاً (٥) فقوله هذا يدل على أنه لم يمتد فيها إلى رأى مقطوع به من أنها جسم أو عرض .

- (١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٢٢٩
- (٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٤١٨
- (٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٤٢٩
- (٤) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٢٢٩
- (٥) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري من ص ٥٧٦ - ٥٧٧

الحواش الخمس أعراض :

لم يترك أبو الهذيل شيئاً إلا وكان له فيه رأى ، ولو أردنا أن نورد جميع آرائه لطال الكتاب وضاق من غمده ، ومن أراد استيعاب آرائه فليرجع في رسالتنا التي كتبت في آرائه خاصة مع تأثر الفلسفة عليها . ومن بين ما تعرض له أبو الهذيل من تلك الآراء الكثيرة رأيه في الحواش الخمس فهو يقول فيها : إن الحواش الخمس غم البدن وهي أعراض (١) . ثم يقول كذلك : كل حاسة خلاف الحاسة الأخرى . ولا أقول هي مخالفة لها ، لأن المخالف هو ما كان مخالفاً بخلاف (٢) . وإذا قال أبو الهذيل بأن الحواش بخالف بعضها بعضاً بخلاف ، كان في هذا قيام العرض بالعرض ، لأن الحواش أعراض ، وليكن قيام العرض بالعرض باطل ، إلا إذا كان في ذلك جائزاً عنه .

لقد كانت عادة أبي الهذيل أنه إذا تعرض لشيء بالبحث استوفيه من جميع نواحيه ، وأفاض في الكلام فيه ، فلا يترك شيئاً يحطر بالبال إلا ويهيب عنه ، وبلم بجميع أطرافه ، وإن كانت طريقته في البحث عريقة بدائية لا تمتاز بمنهج خاص ، ولا بطريق معين ، وإنما تعرض الفكرة إما منه ابتداء ، وإما من آخر ، ثم يدور حولها البحث إما لاطالها ، وإما لإثباتها ، وقد يلتقل مجرى البحث من فكرة إلى غيرها ، وقد ينتفض مجلس الجدل قبل أن ينتهي المتجادلون إلى حكم نهائي في المسألة (٣) .

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٣٢٩

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٣٤٠

(٣) لقد ذكر لنا أبو المظفر الأسفراييني في كتابه « التمهيد » ص ٥٤ ، صورة من هذا الجدل ، وإن كان تعامله ظاهراً فيها كما هي مادته مع المعنوية قال : وما يكشف من اقتضا حزم في مذاهيم وتبري . بعضهم من بعض ما حكاه أصحاب المقالات من أن سبعة من رؤس القدرة - كما يسميهم - اجتمعوا في مجلس واحد وتناظروا في أن الله تعالى هل يقدر على ظلم وكذب يختص به ؟ فافترقوا من هذا المجلس وكل منهم كان يكفر الباقين ، وذلك لأن النظام سئل في ذلك المجلس عنه فقال : إنه ليس =

.....

== بقادر على ذلك ، إذ لو قدر عليه لم يامن أن يقع منه ظلم أو كذب فيما مضى أو يقع ذلك في المستقبل ، أو وقع أو يقع ذلك في طرف من أطراف الأرض . فقال له على الاسوارى - من رجال الطبقة السابعة من المعتزلة في منتصف القرن الثالث وحبب أبا الهذيل والنظام : يلبغى على هذه العلة أن لا يقدر على خلاف المعلوم والخبر عنه . فقال : هو لازم ، فما تقول أنت ؟ فقال الاسوارى : أنا أقول : إنه لا يقدر على الظلم والكذب ، ولا يقدر على خلاف المعلوم ، فقال له النظام : هذا الذى تقول كفر وإلحاد . ثم قال له أبو الهذيل : ما تقول فى فرعون ، وفى كل من علم الله أنه لا يؤمن ، أو أخبر عنه أنه لا يؤمن ؟ إن قلت إنه لم يكن مقدورا لهم أن يؤمنوا لحزمك تكليف ما لا يطاق ، وأنت لا تقول به ، وإن قلت إنه كان مقدورا لهم كان محالا ، لأنه يؤدى إلى أن يكون العبد قادرا على تهويله وتكذيبه ، تعالى الله عن قولهم . فقالوا له : هذا الجواب لازم فما تقول أنت ؟ فقال : أنا أقول إنه قادر على أن يظلم ويكذب ، وقادر أيضا على خلاف المعلوم . فقال له : أرايتك لو ظلم وكذب ، فقال : إنه محال منه . فقالوا له : ما كان محالا لا يكون مقدورا ، فتحير هؤلاء الثلاثة ولم يدروا كيف سيل الجواب . فقال بدر ابن المعتمر - وهو صاحب الاراجيز التى مقدارها أربعون ألف بيت فى مذهبه ، وقد أخذ الامتزال من حمرون بن عبيد وبشر بن سعيد صاحبى واصل ، ولقد حبسه الرشيد ثم أطلقه ، وهو الذى نشر الاعتزال ببغداد ، توفى سنة ٢١٠ هـ - كل ما أتم عليه فهو قاطع . فقالوا له : فإن تقول أنت ؟ هل يقدر على أن يعذب طفلا ليس له ذنب ؟ فقال : يقدر فقالوا : فلو مذهبه كيف يكون حكمه ؟ قال : يكون للطفل مائلا ، بالغا ، عاصيا ، مستحقا للعقاب ، ويكون البارى عادلا بتعذيبه . فقالوا له : كيف يكون الطفل بالغا وكيف يكون من فعل الظلم عادلا به ؟ فتحير . فقال له المراد منهم : أخذتم على استاذى بشر شيئا منكرا مستفظعا ، واسكن بهروز أن يغلط الاستاذ ؟ فقال له بشر ، فما تقول أنت ؟ قال أقول ، إنه قادر على الظلم والكذب ، ولو وجد ذلك منه كان لإلها ظلما كاذبا ، فقالوا له : ==

ولقد كان من بين ما تعرف له أبو الهذيل بالبحث والاستقصاء والنظر في جميع أرواحه ، الإنسان ، ولو أردنا استقصاء أرواحه عند أبي الهذيل لطلال بنا الكلام . ولهذا سأكتفي بإجمال لأرائه عنه (١) .

فلقد عرف أبو الهذيل الإنسان - كما رأينا - ثم بين أن له نفساً وروحاً ، وأن كلا منهما تغاير الأخرى ، وإنهما معاً يغايران الحياة ، وبين أن كلا من الحياة والنفس عرض ، أما الروح فهو شاك فيها ، هل هي جسم أو عرض ؟ لم يفته فيها إلى رأى . ثم تسكلم على حواس الإنسان الخمس ، وأنها غير البدن ، ثم تحدث عن الاستطاعة في الإنسان ، وبين أنه مستطيع ، أى أنه يقدر على الشيء وضده ، وأن الاستطاعة قبل الفعل ؛ وأنها عرض ، ولهذا فإنها لا تنق ، بل تزول عند تمام الفعل ،

= ومن كان بهذه الصفة هل يكون مستحقاً للشكر والعبادة أو يكون مذموماً ؟ فقال : لا يكون مستحقاً للشكر والعبادة . فقالوا : ومن لا يكون مستحقاً للشكر والعبادة لا يكون إلهاً ، فتحير . فقال زعيم من زعمائهم يقال له الأشج - من زعماء المعتزلة ، ومعاشر لبشر بن المعتز المتقدم - أنا أقول ، إنه قادر على أن يظلم ويكذب ؛ ولكنه إن ظلم وكذب كان عادلاً صادقاً . فقال الاسكافي : كيف ينقلب الظلم عدلاً والكذب صدقاً ؟ فتحير . فقال له : ما تقول أنت ؟ فقال : أنا أقول إن ظلم أو كذب لم تكن عقول المعتزلة موجودة في تلك الحالة فلا يتوجه عليه المذمة والملامة لعدم وجود عقل حافل ينسكركه عليه . فقال جعفر بن حرب - من الطبقة السابعة من المعتزلة أخذ من أبي الهذيل ، وتوفي بعد سنة ٢٣٠ هـ كأنه يقول إنه قادر على ظلم المجانين ؛ ولا يقدر على ظلم العقلاء ، فتحيروا وصاروا كلهم منقطعين متحيرين ، وكان كل واحد يعتقد أن أقوال الباقين كلها كفر . ١٠٨ ص ٥٥

وهذا مثل من أمثلة ما كانوا يعرضون له من آراء وأبحاث جديدة على العقيدة الإسلامية ودخيلة عليها ، ولهذا صعب عليهم الوصول إلى الحق منها .

(١) إن آراء أبي الهذيل مبسطة ومروحة مع بيان المؤثرات فيها مذكورة في رسالتي التي وضعتها فيه خاصة .

ثم ذكر أنها غير الإنسان ، وليست هي الصحة والسلام إلى هي شيء غيرهما ، ثم بين أن الإنسان لا يقدر إلا على ما يعرف كيفيته ، ثم قسم أفعال الإنسان إلى أفعال مباشرة ، وأفعال متولدة ، وأن كلا من الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة ملتبسب إلى الإنسان ، ثم بين كيف يحدث الإنسان الأفعال في غيره ، ثم تسكلم على عقل الإنسان وقسمه ثلاثة أقسام : ما تكون به العلوم الضرورية . وما تسكسب به المعارف النظرية . والحس الذي يمكن تعقله . ثم تسكلم على معارف الإنسان فقسمها إلى صارف اضطرارية . ومعارف اختيارية . ثم وضعها في مراتب : أولا معرفة الإنسان نفسه . ثانياً معرفته بتوحيد الله وحده ، وما يجب عليه لله بعقله . ثالثاً معرفته ما لا يعرف إلا بالسمع كأحوال الآخرة . ثم بين كيف يسكون التناقض . ثم ذكر أن القلب هو محل الإدراك ، ثم تسكلم عن مسئولية الإنسان وأنه مختار في الدنيا لتحقيق هذه المسئولية ، ولعدم مسئوليته في الآخرة فإنه مجبور فيها .

لماذا خلق الله الإنسان :

من صفات الأفعال التي وصف بها أبو الهذيل الإله سبحانه ، صفة الاحساس ، ولكن حرف فيما تقدم أن ضابط صفات الأفعال عند أبي الهذيل ، أنها هي التي يجوز أن يتصف الإله بضعدها أو باقدرة على ضدها ، وإذا كان كذلك هل يتصف الإله سبحانه بضعده هذه الصفة وهي الإساءة إلى مخلوقاته ؟ هنا يجيب أبو الهذيل قائلاً : لا يوصف الإله بالإساءة إلى مخلوقاته بل هو يفعل الأصلح لهم . ولهذا منع أن يقال : يقدر الله سبحانه على فعل ما هو أصلح لعباده مما فعل ، لأنه لو قدر على ذلك كان فعل ما هو أصلح أول ، والله سبحانه لا يدع فعل ما هو أصلح ، لأنه أول به ، ولأنه لم يخلق الخلق لحاجة به إليهم ، وإنما خلقهم لأن خلقه لهم حكمة وإنما أراد منفعتهم تبارك وتعالى ، فن ثم لم يجر أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك ، غير أنه يقدر على دون ما صنع ومثله ، لأنه غير عاجز ، ولو لم يوصف بأنه قادر على ذلك لكان يوصف بالمعجز (١) .

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٥٧٦ - ٥٧٧

إذن خلق الإله سبحانه عباده لمنفعتهم ، وهو لهذا لا يدع الأصالح ويفعل ماله صالح ، أو يترك الصالح ويفعل ما هو دونه .

ما يجب على الله للإنسان :

يصف أبو الهذيل الإله سبحانه بأنه عادل وحكيم ، ولما كان عادلاً وحكيماً أوجب عليه إيجاب جوده لا إيجاب إجباب تكليف أشياء للإنسان لا بد له منها حتى تتم سعادته الدنيوية والآخروية وهي :

أولاً اللطف : وهو الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية ، كعبته الأنبياء ، فإن الناس مع النبوة أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية . والله سبحانه حريص لعباده الخير والنفع والسعادة ، فإذا هو يبحث لهم الأنبياء ليرشدوهم إلى طريق الخير الذي هو سبب إسعادهم ، ويمنعهم طريق الشر الذي يؤدي إلى إشتاقهم . هذا هو اللطف الواجب على الله سبحانه للإنسان . أما ترك الإنسان يتخبط في شهواته وتغلب به الشرور فلا يهتدى إلى طريق الخير فهو ظلم والظلم على الله محال ، لهذا أوجب على نفسه - تفضيلاً منه - إرسال رسل ليعلموا الناس طريق الخير ، ويدينوا لهم طريق الشر ، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة .

ثانياً الثواب على الطاعة : اقتضى عدل الله كذلك أن لا يسوى بين المحسن والمسيء ، وبين المطيع والعاصي ، ولهذا أوجب على نفسه - عدلاً - أن من أطاع وحبب له الجنة ولو كان عبداً حبشياً ومن عصى أدخله النار ولو كان شريفاً قرشياً ، لأنه إن لم يكن ذلك لكان ظلماً والظلم على الله محال . ولهذا منع أبو الهذيل أن يؤلم الله الأطفال في الآخرة ، ولا يجهز أن يعذبهم (١) . ومنع كذلك أن يكلف الله العبد ما لا يقدر عليه (٢) ، ولم يكفه هذا المنع ، بل إنه كفر من يزعم أن الله خلق

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٢٥٤

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٢٣٠

الجور وأراد الصفه وكلف الزمنى والمعجزة الذين فيهم المعجز ثابت . لأنه صفه الله وجوره (١) .

علاقة قدرة الإنسان بقدرة الله سبحانه :

١ — مدى قدرة الإنسان :

إن الله سبحانه خلق الإنسان وجعله ذا قدرة ليقوم بما كلفه به ، لأنه لو كلفه مع سلبه القدرة لكان ذلك عبثاً ، والعبث على الله محال . وليكن مامدى تلك القدرة التى أعطاه الله سبحانه للإنسان ؟ أمقدر بها على كل شيء حتى الإحياء والإماتة ؟ لحكمة الله سبحانه ورحمته بالإنسان لم يجعله قادراً على كل شيء ، لأنه مع قدرته المحدودة لم تنج الأرض من فسادها وعبثها . إذن اقتضت حكمة الله التى أعطته هذه القدرة أن لا تكون مطلقة بل لها حد ونهاية . ولهذا يقول أبو الهذيل : إن الله يقدر عباده على الحركة والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته ، فأما الأعراض التى لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأراييح والحيات والموت والمعجز والقدرة ، فليس يجوز أن يوصف الهارى بالقدرة على أن يقدم على شيء من ذلك ، (٢) .

فكان أبا الهذيل لا يجوز أن يوصف الإله سبحانه بإقداره الإنسان على ما لا يعرف كيفيته كالإحياء والإماتة ، لأن هذا يؤدى إلى عبث الإنسان فى الأرض كالفك أولاً . وثانياً لأن الإنسان إذا قدر على الإحياء والإماتة كان إلهاً : فيكون للإله سبحانه شريك ، وفربك الهارى محال ، والقدرة لا تتعلق بالمحال ولا بما يؤدى إلى المحال . فبطل أن الله سبحانه يقدر عباده على ما لا يعرفون كيفيته كالإحياء والإماتة .

(١) مقالات الاسلاميين لابي الحسن الاشعري من ص ٢٦٦

(٢) مقالات الاسلاميين لابي الحسن الاشعري ص ٢٧٨

٢ - لا تجتمع قدرة الإله مع قدرة الإنسان على شيء ، ولا تشبه أفعاله أفعاله :

لأجل أن يصبح أبو الهذيل صحة تكاليف الإنسان وتذريه الله سبحانه من العبث إذا كلف العاجز : لأجل هذا جعل الله للإنسان قدرة على أعماله ليكون مسئولاً أمامه سبحانه ، بحيث كلفه إعطاء القدرة على العمل حتى إذا قصر في أداء ما أوجبه عليه كان مستحقاً للعقاب ، لكن هل يصح أن يوصف الإله بالقدرة على ما أقدر عليه عباده ؟

أبو الهذيل يمنع ذلك ، فلا يصح عنده أن يوصف الإله مثلاً بأنه يقدر على الصلاة التي أقدر عبده عليها ، ولا أن يوصف بالقدرة على الصوم الذي أقدر عبده عليه كذلك . لأن إقدار العبد على فعل هذه الأشياء إنما كان لتصبح التكليف لا غير ، وإذا كان كذلك لا يقال إن الإله سبحانه عاجز عن مثل هذه الأعمال لأنه محال أن يكون مكلفاً ، هذا أولاً . وثانياً لأن هذه الأعمال التي أقدر الله العبد عليها أعمال جسمية ، والله منزّه عن الجسمية فإذاً لا يصح أن نقول : إن الهادي يوصف بالقدرة على شيء يقدر عليه عباده . ويستدل أبو الهذيل كذلك على أنه لا يصح وصف الإله بالقدرة على ما أقدر عليه عباده ، لأنه محال أن يكون مقدور بين قادرين . وكما لا يصح أن يوصف الباري بما أقدر عليه عبده لا يصح أن تكون أفعاله موجهة لأفعال العبد (١) . وذلك أن أفعال العبد توصف بالحلال والحرام ، وأما أفعاله الإله سبحانه فلا يصح أن توصف بهذا ، لأن ذلك يقتضي أن يكون هناك إله آخر يشرع للإله سبحانه ويبيح له بعض الأعمال ويحرم عليه سبحانه بعضها . وهذا لا يليق به تعالى ، لأن الإله هو الذي يفرض على عباده أعمالاً يكلفهم أدائها حتى يكونوا مسئولين ، ويثيب المحسن ويعاقب المفسد .

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٤٠٣

إرادة الله وإرادة الإنسان :

الفرق بينهما : كذلك لأجل أن يصحح أبو الهذيل مسئولية الإنسان أمام الله ، ولأجل أن ينفي العبث عن الله في تكليفه الإنسان بما كلفه به ، جعل له إرادة ، إلا أنه فرق بين إرادة الله وإرادة الإنسان ، فإرادة الله مع مراده ، أى أنه سبحانه إذا أراد شيئاً وجد في الحال ، ولذلك يقول أبو الهذيل : لأن إرادة الباري مع مراده (١) فكان إرادة الله يلزمها الفعل ، وهي تحدث حين إرادة حدوثه . وأما إرادة الإنسان فإنه يستحيل أن يكون معها فعلها فإذا أراد الإنسان شيئاً فإنه يستحيل أن يوجد مراده مع إرادته ، ولما كانت إرادة الباري مع مراده ذهب أبو الهذيل إلى أن مثل هذه الإرادة موجبة لمرادها بخلاف الأولى ، وهو يقول في هذا : « إن الإرادة متى يكون معها مرادها بلا فصل موجبة لمرادها » (٢) .

الله خالق الخير في الإنسان والشیطان علة الشر فيه :

لقد وصف أبو الهذيل الإله سبحانه وتعالى بأنه محسن إلى عباده ، وأنه جواد ، وأنه لا يفعل إلا الخير ، وأنه منزه عن الظلم والجور ، وأنه خلق الخلق لمنفعتهم ، ثم رأى أن الإنسان تارة يفعل الخير ، وهذا يكون سبباً في سعادته . وتارة يفعل الشر ، وذلك يكون سبباً في شقائه ، لكن الإله الجواد المنزه عن فعل الشر لا يريد للإنسان إلا سعادته ونفعه ، من أين يأتي الشر إذن للإنسان ، وما الذي دعاه لفعل الشر وترك الخير ؟ يجيب أبو الهذيل عن هذا بقوله : « الخاطر الداعي إلى الطاعة من الله ، وخطر المعصية من الشيطان » (٣) . إذن الله سبحانه هو خالق الخير في الإنسان ، والشيطان هو سبب الشر فيه .

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٤١٨

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٤١٨

(٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٤٢٩

معرفة الإنسان وجود الله اضطرارية :

لقد قسم أبو الهذيل المعارف الإنسانية إلى قسمين : معارف اضطرارية ، وهي معرفة الله عز وجل ، ومعرفة الدليل الدامى إلى معرفته : ومعارف اكتسابية ، وهي المعرفة الناشئة عن الحواس أو القياس . ثم إنه قال : « يلزم الطفل بعد معرفته نفسه أن يأتى بجميع معارف التوحيد والعدل . فكان معرفة الله سبحانه وأنه واحد ومادل أمر اضطرارى فطرى فى الإنسان عند أبى الهذيل ، وأن الإنسان لا اختيار له فى هذه المعرفة ؛ وإنما فطرية .

معرفة الواجب لله سبحانه :

قسم أبو الهذيل الواجب لله إلى قسمين : واجب على الإنسان يدركه بفطرته لا بواسطة رسول ولا هاد خارج عن ذاته ، وأنه إذا لم يقم بهذا الواجب بناء على تلك المعرفة الفطرية كان مقصراً فى حق الله سبحانه واستحق بذلك العقاب . والواجب الآخر هو الذى لا يعرفه الإنسان إلا عن طريق السمع بواسطة رسول من عند الله ليهدى الناس إلى الواجب عليهم .

الإنسان كالصحيفة البيضاء :

كما أراد أبو الهذيل تهذيب مسئولية الإنسان أمام الله سبحانه بإثبات الاختيار له ، كذلك يبرر تلك المسئولية بحكمه على الإنسان بأنه ليس خيراً بطبعه ولا شراً بطبعه ، وإنما خلق كالصحيفة البيضاء ، فهو قابل للخير والشر بفطرته كما تقبل الصحيفة كل ما ينقش عليها ، وهو لهذا يقول : « إن الله خلق الكافر لا كافراً ثم إنه كفر ، وكذلك المؤمن ، (١) وإذا كان الإنسان لم يفطر على الخير ولا على الشر ؛ وإنما هو

(١) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعري ص ٣٢٩
(م ١٢ - الفرق الإسلامية)

يفعل ما يفعله باختياره ، فهو يفعل الخير بإرادته كما يفعل الشر بها وجب أن يسأل
عن أعماله ، وأن يحاسب عليها ويهاذي على ما يأتي من الأقوال والأفعال ، إما
بالجزاء الحسن وإما بالعقاب . إذن صح عند أبي الهذيل أن الإنسان مسئول عن
أعماله ، وصح عنده إنبأته أو عقابه .

٥ - موقف العلماء من آراء أبي الهذيل

لقد تعرض أبو الهذيل لكثير من المسائل الكلامية وفهم الكلامية ، وحكم فقهه
في كل شيء حتى انتهى به الأمر إلى الدخول في مسائل شائكة جعلت حوله جواً علمياً
متشعباً على نفسه ، وموقف العلماء منه موقفين مختلفين : ففريق ذهب إلى ما يراه وأبدى
فيه . وفريق خالفه في هذا وحاربه فيه وأقام الأدلة على بطلانه . والفريق الأخير
منهم معتزلة ومنهم غير معتزلة ، بل إن من بين من خالفوه بعض تلاميذه .

من خالف أبا الهذيل من المعتزلة :

أما الذين خالفوه من المعتزلة فهم : إبراهيم النخعي والأسودى ومعمرو وبشر
ابن المعتمر وجعفر والإسكافي . ولقد خالفه هؤلاء فيما ذهب إليه من أن للحركة نهاية
كما يجب أن يكون لها بداية حتى يمكن إثبات حدوث العالم ، لأن حدوثه لا يمكن
بدون إثبات حدوث الحركة وأن لها أولاً وأخيراً ، وإذا كان لها أول وأبداً فإنه
يجب أن يكون لها آخر ونهاية . ولهذا قال بانتهاء حركات أهل الجنة والنار إلى سكن
دائم . وأما من خالفوا أبا الهذيل فقد فرقوا بين ابتداء الأشياء وبين نهائنها ، بأن
الأشياء ومنها الحركة إنما تبدأ من أوائلها لا من أواخرها ، فلو لم يوجد أول ابتداء
منه لأشياء قبله أول ، استحالة وقوع شيء منها ، لكن في صحة وجودها ما يدل على
أن لها أولاً ابتداءً منه ، وإذا كان المبتدئ لها من لا يجوز ما به المنع جاز أن يبدأ
أبداً ولا ينقطعها ، ثم إن في إيجاب حركة قبل حركة لا إلى أول إيجاب أن الفاعل لم

يسبق فعله ولم يكن قبله . وهذا محال ، وليس في إيجاب أن فعلا بعد فعل لا إلى آخر
إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله ولم يكن قبله . وهكذا نجد تضالاً بين العداء المتقدمين
من المسلمين في مسائل جديدة لتعيين جانب الحق فيما حق تتفق مع مبادئ دينهم
الحق . وبما خالفه فيه النظام وحده القول بالطرفة ، ثم القول في الظلم . وذلك أن أبا
الهديل كان يقول بالجزء الذي لا يتجزأ ، ولما سئل من السه في سرعة الحركة وبطئها
أجاب بأن السبب في هذا هو تخلل السكنات بين الحركات وعدم تخللها ، فإن كثرت تخلل
السكنات أبطأت الحركة ، وإن قلّ أسرعت الحركة ، وأما النظام فاعدم قوله بالجزء
الذي لا يتجزأ فإنه حلل البطء والسرعة في الحركة بالطرفة وعدمها لا بكثرة السكنات
وقلتها . وأما الظلم فإن أبا الهديل كان يقول : إن الله لا يفعل الظلم ، ولكنه يقدر
عليه . . وأما النظام فإنه كان يقول : داته سبحانه لا يفعله ولا يقدر عليه . .

من خاف أبا الهديل من غير المعتزلة :

لقد كان أشد الناس معارضة للمعتزلة ابن الراوندي (١) الذي شنع عليهم بالباطل ،
وألّف في هذا كتاباً سماه : فضيحة المعتزلة ، (٢) حتى يقال إن هذا الكتاب هو أصل
لكل من شنع على المعتزلة وطعن في آرائهم ومعتقداتهم الكلامية (٣) ولقد كان أبو
الهديل من بين من تحمل عليهم وانتقد آرائهم ابن الراوندي ، بل لقد كان أشد تحاملاً

(١) ذكرت ترجمته في ص ٩٢ من هذا الكتاب .

(٢) هذا الكتاب من بين كتب كثيرة ألّفها في هذا وفي غيره ابن الراوندي ، ولقد

حدثت عنه في ص ٩٢ من هذا الكتاب .

(٣) قال الدكتور فيرج الذي نشر كتاب الاختصار لأبي الحسين الخطاط إن كتاب
فضيحة المعتزلة كان مرجعاً لأعداء المعتزلة ودليل ذلك أن البغدادى في تأليف كتاب
الفرق بين الفرق ، أخذ أكثر ما نقله عن المعتزلة من كتاب ابن الراوندي ، كما
يرى عند مقابلة الكتابين . . . ثم قال : وأما الشهرستاني فقد ورد في كتابه الملل
والنحل ، ما يدل على معرفته بكتاب : فضيحة المعتزلة ، إذ ذكر ابن الراوندي في
بعض مواضعه ونقل عنه أشياء .

على أبي الهذيل وتفنيداً لأرائه من غيره وإسناد آراء ليست له ، أو إضافة لآراء
بعيدة لا يدل عليها كلامه (١) .

ومن عاقدوا أبا الهذيل في بعض مآذبه إليه من آرائه الكلامية ابن قتيبة (٢) ،
الذي رد عليه وعلى غيره من ذهبوا من المعتزلة إلى نفي الصفات الدائمة فقال في كتابه
الاختلاف في اللفظ : وتعمق آخرون في النظر وزعموا أنهم يريدون تصحيح
التوحيد بنفي التشبيه عن الخالق فأبطلوا الصفات مثل الحلم والقدرة والجلال والعفو
وأشبه ذلك ، فقالوا تقول : هو الحليم ، ولا تقول بحلم ، وهو القادر ، ولا تقول
بقدره ، وهو العالم ولا تقول بعلم (٣) ثم أبطل هذا الرأي بقوله كأنهم لم يسموا
إجماع الناس على أن يقولوا أسألك العفو ، وأن يقولوا ديفقو بحلم ، ويعاقب بقدره ،
والقدير هو ذو القدرة ، والعفو ، هو ذو العفو والجليل هو ذو الجلال ، والعليم هو
ذو العلم فإن زعموا أن هذا مجاز قيل لهم ماتقولون في قول القائل دغفر الله لك وعفا
حك ، وحلم الله عنك ، أم حقيقه ؟ فإن قالوا هو مجاز فانه لا يغفر لأحد

(١) يقول ابن الراوندي كما حكى ذلك عنه أبو الحسين الخياط في كتابه الانتصار ،
ص ٩ : إن أبا الهذيل كان يقول إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ينتهي إليها
لا تتجاوزها قدرته ، ولا يتعداها علمه فقيل له فيقدر الله عند فعل تلك الغاية أن ينفى
شيئاً من خلقه ، أو أن يبقيه أو يهيئه أو أن يمته ، أو أن يحرره ، أو أن يسكنه ؟
قال : هذا كله محال . فقيل له :

أفليس هو المبني لما يبقى منه ، والممكن لكل ما كن منه والمحبي لكل ذي روح ؟
قال : بلى . فقيل له : فيجوز أن يبقى شيئاً لا يوصف بالقدرة على تهنيته ، ولا يجوز
منه إفناؤه وإن بقي شيئاً ويسكنه وليس بقادر على إماتته ولا تحريكه ؟ قال : نعم .
ولو يقول بخلاف هذا ترك قوله . وبكفيك في رد هذا ما عرفته عن حقيقة رأي أبي
الهذيل في هذه المسألة فيما تقدم وظهر لك أن ابن الراوندي يلزمه بغير ما قال .

(٢) هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ٢٧٦ هـ .

(٣) الاختلاف في اللفظ ص ٢٣

ولا يفور من أحد، ولا يعلم من أحد على الحقيقة، ولن يركبوا هذه، وإن قالوا هو حقيقة فقد وجب في المصدر ما وجب في المصدر، لأننا نقول: غفر الله مغفرة، وهذا مغفراً، وحلم حلاً فمن المحال أن يكون واحد حقيقة، والآخر مجازاً (١). وانتهى ابن قتيبة بإبطال القول بأن الصفات الثبوتية عين الذات بأمرين: أحدهما مخالفة ذلك لراي لإجماع المسلمين، وثانيهما مخالفة اقواعد اللغة العربية ثم رد ابن قتيبة كذلك راي أبي الهذيل وأصحابه من المعتزلة في ذهابهم إلى أن الإنسان مختار في أفعاله وليس مجبوراً (٢) وعن محمد بن علي إبطال آراء أبي الهذيل وكذلك آراء غيره من المعتزلة أبو منصور عبد القاهر البغدادي (٣) وقد ذكرت طرفاً منها فيما تقدم في هامش هذا الكتاب ومن هؤلاء كذلك أبو المظفر الإسماعيلي (٤) وعن عالف أبا الهذيل في بعض

(١) الاختلاف في اللفظ ص ٢٣

(٢) قال ابن قتيبة في كتابه - الاختلاف في اللفظ - ص ١٢: ألا ترى أن أهل القدر حين نظروا في قدر الله الذي هو سره بأرائهم، وحملوه على مقاييسهم أرتهم أقسم - قياساً على ما جعل في تركيب المخلوق من معرفة العدل من الخلق على الخلق - أن يحملوه ذلك حكماً بين الله وبين العدل، فقالوا بالتخلية والإهمال وجعلوا العباد قاطنين لما يشاء، وقادحين على ما لا يريد كأنهم لم يسمعوا بإجماع الناس على ما يشاء الله كان وما لا يشاء لا يكون، وقالوا كيف يضل ويخطئ ويريد ويسكره ويحول ويكلف، وهل قصر قائل هذا عن الخش الخلف؟ ثم رد هذا قائلاً: ونسوا ما يلزمهم في اختلاف الحكمين، وأن من ملك البهائم ليس كمن ملك السكل وأن الخلق كله لله يحيي ويميت ويفقر ويغني ويصح ويسقم. الخ ثم قال إنه لو لم يرد المعصية لما هيأهم لها ولما ركب فيهم آلة الشهوة كما طبع الملائكة... الخ ما قاله في هذا من كلام طويل، ومن أرادته فليرجع إليه في الكتاب المتقدم.

(٣) في كتابه - الفرق بين الفرق - وقد خصص من ص ١٠٧ - ١١٣ للرد على أبي الهذيل وسماه آراءه وفضائح.

(٤) في كتابه - التمهيد - من ص ٤٢ - ٤٣، وقد سماه هذا الآراء فضائح أيضاً.

آرائه ابن حزم (١) فقد عالفه في قوله : إن الروح عرض ، وود عليه بأن هذا يؤدي إلى أن الروح تنفذ في كل الاوقات كسكل الاعراض وأن روحه تنفذ ثم تأتي فورها وهكذا إلى ما لا نهاية وهذا باطل (٢) وكذلك أبطال قوله : إن حركات أهل الجنة وأهل النار تنقطع ، بأنه ظن أن ما لم يخرج إلى الفعل فإنه يقع عليه العدد وهذا خطأ فاحش ، لأن ما لم يخرج إلى الفعل فليس شيئاً ، ولا يجوز أن يقع العدد إلا على شيء ، وإنما يقع العدد على ما خرج إلى الفعل من حركات أهل النار والجنة فتنى خرج فهو محذور متناه وهكذا أبداً (٣) . ولقد عرفت فيما تقدم ماذا كان يقصد أبو الهذيل من هذا الكلام وأنه ما كان يريد إلا إثبات حدوث العالم وحيث إن الحركة لها أول ، فلها نهاية ، ولن يمكن إثبات الحدوث إلا بهذا . وكذلك رد ابن حزم رأى أبي الهذيل في الجزء الذي لا يتجزأ ، وأنه ذو حركة وسكون يتماقبا عليه يشغل مكاناً لا يسع معه غيره . وأنه أقرب إلى السماء من مكانه الذي هو عليه من الأرض ، فقال : إن هذا غاية التناقض إذا ما كان هكذا فله مساحة بلا شك وهو ذو جهات فله مساحة أجزاء من نصف وثلث وأقل وأكثر ، وما كان ذا جهات فالذي منه في كل جهة غير الذي منه في الجهة الأخرى بلا شك وما كان هكذا فهو محتمل للتهيج جزى بلا شك ، (٤) وكذلك رد رايه في أن الجسم في أول خلق الله له ليس ساكناً ولا متحركاً ، بأن ذلك كلام قاسد ، لأنه لا يتروم معنى ثالث ليس حركة ولا سكوناً ، وهذا لا يتشكل في النفس ولا يشته عقل ولا سمع ، وهو أيضاً قول لا دليل عليه . لأن الله تعالى إذا خلق الجسم فإنما يخلقه في زمان ومكان . فالجسم في أول حدوثه ساكن في المكان الذي

(١) هو أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري صاحب كتاب - الفصل المتروك

سنة ٤٥٦ هـ

(٢) الفصل لابن حزم ٤٣٠ ص ٥٧

(٣) الفصل لابن حزم ٤٣٠ ص ٥٠

(٤) الفصل لابن حزم ٥٣٠ ص ٦٦

خالفه الله تعالى فيه ولو طرفه عين ، ثم إما أن يتصل سكونه فيه فتطول إقامته فيه ، وإما أن يلتقل عنه ليسكونه متحركاً عنه (١) .

٦ - الحكم على أبي الهذيل

لقد اتهمنا - في إجمال - من الكلام على أبي الهذيل وآرائه وموقف بعض العلماء من هذه الآراء ، بعد أن عرضنا بين يدي القارئ كل هذا نريد أن نذكر رأينا فيه من ناحيتين يهمان الباحث ، وكذلك كل من يريد أن يعرف في وضوح ما كان عليه العلماء في تصور الإسلام الأولى ، وهاتان الناحيتان هما أولاً منهجه ثانياً قيمة تلك الآراء وأثرها في نشأة علم الكلام ، عند المسلمين .

(أولاً) منهج أبي الهذيل :

قبل أن نحدد منهج أبي الهذيل يجب أن نتكلم في إجمال عن العصر الذي وجد فيه أبو الهذيل حتى نعرف مدى أثر ذلك العصر على منهجه ، لقد كان العصر الذي عاش فيه أبو الهذيل عصر نهضة في جميع نواحي الحياة ، من مدنية وعلمية واجتماعية ، ولم تكن الحياة العلمية - وخاصة الكلامية منها - قد تركزت بعد ، لأننا عرفنا أن الدولة الأموية لم تكن حياتها منصوغة بالصنفة العلمية ، وإنما كان جل اهتمام خلفائها موجهاً نحو تركيز الحكم في دولتهم ، والاهتمام بالأمور العملية أكثر من الأمور العلمية ، وهذا يكفهم فيه القرآن والحديث ولا يحتاجون لشيء بعدهما ، لهذا لم يوجهوا اهتمامهم نحو ترجمة العلوم الأجنبية كما فعل الخلفاء العباسيون الذين تحرروا كثيراً من القيود العربية واتهموا نحو العلوم الأجنبية بترجمتها للغة العربية ، ولما ترجمت العلوم الأجنبية وتساهل الخلفاء العباسيون مع أرباب الديانات المخالفة ، ومع كل صاحب رأي ومذهب عن رأيه ومعتقداته انتشرت الآراء والفعل والمعتقدات ، كل

هذه الأسباب جعلت من عصر الدولة العباسية عصر نهضة في العلوم والآراء والمعتقدات . وعصور النهضة لا تكون مصور استقرار وتركيز . وإنما يكون التركيز والاستقرار بعد انقضاء زمن طويل ، وهذا ما كان عند المسلمين . فلم تترك العلوم مندم وعامة الدخيلة . إلا من أواخر القرن الثالث الهجري وما بعده من الرابع وهكذا .

إن العصر الذي كان فيه أبو الهذيل الممثل الأول للطبقة الثانية من المنزلة لم يكن عصر استقرار للعلوم ، وإنما هو عصر نشأة العلوم في الدولة الإسلامية وعلى هذا فإننا نلاحظ أن منهج أبي الهذيل العلمي لم يكن منهجاً دقيقاً عليه صبغة المناهج العلمية من التركيز والاستقرار ، وإنما كان متأثراً بروح عصره الفهم مستقر ، يلتقل من فكرة إلى فكرة ومن موضوع إلى موضوع ، ومن رأى إلى آخر بكلام مقتضب يحتاج إلى الشرح ، ولا يدل على مراده بسهولة . فهذا العالم يمثل حقاً روح عصره - سنة ١٢٥ - سنة ٢٣٥ هـ . عنده شغف بكل فكرة ورأى ، ويميل إلى معرفة كل شيء ، شديد العطش نحو المعارف . يريد أن يستوعبها ، ويعرف كل أطرافها ، ويحيط بجميع فرائدها ، ولكن أنى له ذلك ؟ وهناك صعب آخر جعل منهج أبي الهذيل غير واضح وهو أنه كان مشغولاً بالرد على آراء المخالفين من أصحاب الديانات الأخرى ، ومن المسلمين الذين لم يذهبوا إلى مثل ما كان يذهب إليه ، ولقد ركز جهوده في هذه الناحية ومن يشغل نفسه بالرد على الآخرين وإبطال آرائهم لا يكون له طريق واحد يسلكه وإنما تتعدد طرقه تبعاً لعدد المخالفين له وتعدد مسائلهم معه . لهذا لم يكن لأبي الهذيل منهج يسر عليه لأجل أن يركز جهوده في علم خاص ، وإنما كان عنده مفترقات من أفكار مختلفة ، ولم يكن له غاية العالم أو الفيلسوف الذي يريد أن يخرج بحثاً كاملاً يتناول جميع أطرافه ، ويلم جميع أشغاله ، وإنما كان غايته الدفاع عن عقيدته فقط ضد الهجمات الإلحادية ، والأفكار الأجنبية للدخالة الدين الإسلامي ، وكذلك ضد الفرق الإسلامية الأخرى التي نشأت من زمن فتنه عثمان رضي الله عنه ، وكانت

مخالفة في آرائها وأفكارها للفرقة التي ينتسب إليها وهي فرقة المعتزلة . وإلى هنا تم الكلام في إجمال من منهج أبي الهذيل .

(ثانياً) آراء أبي الهذيل وأثرها في نشأة علم الكلام عند المسلمين :

لقد رأينا بعد أن عرضنا ما نحصاه من آراء أبي الهذيل أنه كان يريد منها إبطال آراء فرق أخرى يراها تعانف ما يعتقد حقا ، وهو لا يحد حرجاً أن يدافع عن معتقده بأفكار فلسفية إذا كانت تؤيد العقائد الإسلامية ويرد آراء أخرى غيرها إذا كانت تعارض هذه العقيدة ، ويظهر أن أبا الهذيل كان لا يتعصب إلا لما يراه حقا ، ولهذا نراه يأخذ بعض الفكر الفلسفية ويرد بعضها حين يهادل المشبهة في إبطال قولهم بالنشئة يستمر أفكاراً فلسفية في التعبير عن ذات الله سبحانه كما رأينا عند الكلام على ذات الله حيث يعبر عنها تعبيراً سلبياً يبعد بها عن شائبه التشبيه والتكريب . وحين رد على النصارى في تعدد القدماء يستعمل الرأي الفلسفي الذي يقول بنفي صفات زائدة على الذات ، ثم يوفق بين ما جاء به الدين الإسلامي ، وبين ما رآه من الرأي الفلسفي ، فيقول : إن هذه الصفات التي جاء بها القرآن الكريم ليست أمراً زائداً على الذات ، وإنما هي عينها ، فالله سبحانه عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرته وقدرته ذاته وهكذا ، ولما أراد أن يهطل ما ذهب إليه الفلسفة من رأى يعانف الدين الإسلامي ، وهو القول بقديم العالم أنكر أهدية الحركة حتى بقيت أوليتها ، وتبعاً لذلك يكون العالم حادثاً قديماً كما قالت الفلسفة وهكذا كانت آراء أبي الهذيل أما إبطال آرائه يريد إثبات نقيضه . وإما تقريراً لآخر يراه حقا . ولقوة أبي الهذيل العلمية ونشاطه الفكري أخذ بعض الآراء الفلسفية وصاغها صياغة ديدية حتى أصبحت أفكاراً إسلامية ، وكانت اللبنيات الأولى في بناء وتكوين علم الكلام الذي يمثل - بحق - نهضة المسلمين الفكرية .

والخلاصة : أن أبا الهذيل وإن لم يكن له منهج علمي خاص يسهر عليه في بحثه

— فإنه قد وضع كثيراً من الآراء التي ساعدت على تكوين علم الكلام عند المسلمين —
 — لأنه كما تقدم — قد انقسم العلماء في موقفهم من آراء أبي الهذيل إلى مؤيدين له في
 هذه الآراء سواء أكانت له ابتداء أو كان متأثراً في قوله بها من اختلاطه بالأمم
 التي كان يجادلها في آرائها المخالفة لآرائه ، وإلى متذكرين لتلك الآراء ، وكلاهما أخذ
 بقوى لما يستند صحته بأدلة ، ويضعف ما يرى بطلانه بأدلة وهكذا.

ومن هذه الأفكار والآراء التي ردها بعض العلماء ، وقبلها البعض الآخر ، ومن
 الأدلة التي أتى بها كلاهما على ما يقصد من صحة أو بطلان تكون : علم الكلام ، عند
 المسلمين . والناظر في هذا العلم لا يراه يخرج عن أحداً من : إما رأى مقبول مدلل
 بأدلة ، وإما آخر مردود ويقيم الخصم على رده أدلة . هذه خلاصة آراء أبي الهذيل
 وأثرها في علم الكلام . ولقد وضع لنا أن له فضلاً عظيماً على نشأة هذا العلم عند
 المسلمين . ولهذا كان أول عالم أردت اختياره لمعمل الطبقة الثانية من المعتزلة التي
 يتمثل الفرق بينها وبين الأولى في أبي الهذيل ، لأنه يعتبر بحق أول من أقام فيها علم
 يفض فيه غيره من علماء الطبقة الأولى من المعتزلة فكان من الواجب أن يكون على
 رأس الطبقة الثانية من المعتزلة . وإلى هنا نقف (١) بالكلام عليه لننتقل إلى عالم آخر
 معتزلي لا يقل فضله على الطبقة الثانية من المعتزلة عن أبي الهذيل وهو النظام تلميذه .

(١) ملاحظة مما ذكر في هذا الفصل من الكلام على الحالة العلمية عند المسلمين وعلى
 ترجمه العلوم الأجنبية عندهم وكذلك الكلام على أبي الهذيل وآرائه ، كل هذا مقتبس
 من رسالتي عن أبي الهذيل التي عنوانها أبو الهذيل الملاف ومدى تأثير الفلاسفة اليونانية
 في آرائه الكلامية وهي التي تقدمت بها للحصول على شهادة العالمية من درجة أستاذ . وإلى
 أرجو أن يحقق الله لها المآثر لأنها تكشف عن أهم الأصول الأولى لعلم الكلام عند
 المسلمين ، و الفرق هذا فإنها مؤلف كتب فيه من أول عصر النهضة الإسلامية وهو القرن
 الثامن الهجري الذي كثرت فيه الترجمات أو هو العصر الذهبي لترجمة العلوم الأجنبية ،
 واختلاط المسلمين بالأمم التي كانت لها اتفاقات وديارات ونحل تحالف الدين الإسلامي والتو =

(ج) النظام

١ - دكّة إجمالية عنه :

لسمه : هو إبراهيم بن سيار بن هانيء المشهور بالنظام (١) ، عده ابن المرتضى (٢) في الطبقة السادسة من المعتزلة مع أبي الهذيل العلاف وبشر بن المعتز (٣) ، وهو مول من الموالى أيضاً .

مولده : ويظهر أنه ولد بالبصرة ونشأ فيها ، ويمكن أن نقول إنه ولد سنة ١٨٥ هـ في خلافة هارون الرشيد حيث إنه توفي سنة ٢٢١ (٤) ، وقد عاش ستة وثلاثين عاماً ، وكانت وفاته في عصر المعتصم .

وله : ولقد اشتهر النظام بالدكاء الخارق الذي جعله أجوبة زمانه منذ حداثة سنه حتى يحكى أن أباه أخذه لأحد علماء عصره المشهورين بالبلاغة ليتعلم عليه فامتنع أولاً

= سمح لهم المسلمون في هذا العصر بالدفاع عنها ونشرها بين المسلمين حتى كانت الفلاح الذي خرجت لنا منه هذه الثروة العظيمة ، والتي هي في حاجة إلى بذل كثير من الجهود الجبارة حتى تخرج من كنوزها ، ويقتفع بها من يجهلون ما ترك لنا أسلافنا رحمهم الله رحمة واسعة ، وجزاهم عنا أحسن الجزاء ، وأجزل لهم العطاء ، آمين .

(١) المعتزلة بلقبونه بالنظام لأنه كان حسن الكلام في النظم والنثر ، وأما خصومه فيقولون إنما سمي بذلك لأنه كان ينظم الخمر في سوق البصرة ويبيعها . (التبصير في الدين الاسفرايني . ص ٤٨) ويقول مثل هذا البغدادي في كتابه : الفرق بين الفرق ص ١١٢ ، ويظهر أن الاسفرايني أخذ هذا القول منه لأن البغدادي أستاذة .

(٢) المنية والامل لابن المرتضى ، ص ٢٨ واقد قلت إنني على خلاف رأيه وهو عندي في الطبقة الثانية .

(٣) مؤسس فرع الاعتزال في بغداد ، وكان مقرباً إلى يحيى البرمكي واقد

بلغ مكانة عظيمة أيام هارون الرشيد وتوفي سنة ٢١٠ هـ

(٤) يقول بعض المؤرخين إنه توفي سنة ٢٢١ هـ

ليعرف مدى ذكائه ، فلما فرغ من امتحانه قال له ذلك العالم المشهور : يا بني نحن إلى التعلم منك أخرج ، (١) ولقد أجمع من كتبوا هذه أنه قرأ كتب الفلاسفة في مصره الطيبين منهم والإلهيين (٢) ، وهذا سبب تغلفه في دقائق علم الكلام حتى إنه خرج - في نظر خصومه - من دائرة العقيدة الإسلامية الصحيحة ، وكان قوى الجدل والخصومة حتى ضرب به المثل في هذا ، قال أبو حيان التوحيدي في وصفه للمجاهدين (ضارع النظام في (٢) الجدال) ، وللكثرة حرصه على العلم وحب الانتصار في جدله كان يأخذ نفسه بالعدة في سبيل هذا حتى قيل إنه جادل مرة أبا الهذيل في الجزء الذي يتجزأ إلى ثلاثة فالتزمه أبو الهذيل بالذرة أي بالجزء الذي لا يتجزأ ، فتحرر النظام - ويقال إن أبا الهذيل هو أول من استنبط القول بالذرة عند المسلمين - فلما جن على النظام الليل رآه أبو الهذيل وهو قائم ورجله في الماء يفكر ، فقال أبو الهذيل

(١) يقول ابن المرتضى في كتابه المنية والامل ، ص ٢٨ : قال أبو حنيفة د طابقي أن يكون في الدنيا مثله ، فاني امتحنه فقلت له : طابيب الزجاج ؟ فقال مل الهبة : يسرع إليه الكسر ولا يقبل الجهر ، وأما صاحب الأمال في كتابه (أمال السيد المرتضى) ١٣ ص ١٢٢ - ١٣٤ وكذا ابن نياتة المصري في كتابه دصرح العيون ، ص ١٢٠ - ١٢٣ قد ذكر هذه الرواية على وجه آخر ، وهو أن أبا النظام جاء به وهو حدث إلى الخليل بن أحمد ليعلمه فقال له الخليل يوما ليمتحنه وفي يده قدح زجاج : يا بني صف له هذه الزجاج ، فقال بمدح أم بدم ؟ فقال بمدح ، قال نعم : تربك القذى ، وتربك الأذى ، ولا تستر ماورى ، قال قدمها ، قال : سريع كسرهما ، بطي كسرهما ، ثم طاب منه وصف فغلة في داره فوصفها له مدحا وذا فلما سمع منه هذا قال له : يا بني نحن إلى التعلم منك أخرج (٢) قال ابن المرتضى في كتابه المنية والامل ص ٢٩ ، وذكر جعفر بن يحيى الهروي أن أرسطاطاليس فقال النظام : قد نقضت عليه كتابه ، فقال جعفر : كيف وأنت لا تحسن أن تقرأ ؟ فقال : أيما أحب أن أقرأ من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله ؟ ثم اندفع بذكر شيئا فشيئا ونقض عليه فتمتجب منه جعفر . (٢) المقاييس لابن حيان التوحيدي مل بن محمد بن العباس المازني حوال سنة ٤٠٢ هـ ص ٥٤ .

بالإبراهيم : هكذا حال من ناطح السكباش ، فقال النظام : يا أبا الهذيل ، جنتك بالفاطع ، وهو (يظهر أنه يريد من يقطع المكان سهراً) أنه يطرء بعضاً ويقطع بعضاً ، (١) أى أن السائر - حتى يتخلص من تجزء الجزء إلى مالا نهاية ويصل إلى المكان الذى يريد - لابد أن يطرء بعض الأجزاء ويقطع بعضها . وبما يحكى عن ذكاء النظام أنه قد حفظ القرآن والتوراة والانجيل والزبور ، وبفسرها مع كثرة حفظ الأسماء والأخبار واختلاف الناس في الفهم (٢) . واتفق المؤرخون على أنه كان شديد التدقيق والغوص على المعاني ، وأن مهالفته في التدقيق وتغلغله في المعاني قد جعله يشتغل في بعض آرائه ، ولكن مع غرارة علمه وشدة ذكائه ، وقوة جدله ، ومع حفظه للكتب الدينية وتفسيرها ومع حفظه الأسماء والأخبار ، ومع تحصيله للكتب الفلسفية إلى حد قدرته على قراءتها طرداً وعكساً ، وتمكنه من تفتتها وبيان ما فيها من بطلان ، هل مع كل هذا ألف كتباً أم لم يؤلف ؟ اختلف المؤرخون في الإجابة على هذا السؤال ، فأما ابن المرتضى فإنه يقول : ويروى أنه كان لا يكتب ولا يقرأ ، (٣) بناء على هذا النص الذى رواه ابن المرتضى لا يمكن أن نقول إنه ترك مؤلفات . ويقابل هذا ما رواه الخطيب البغدادي حين تحدثه على النظام قال : وكان أحد فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة وله في ذلك تصانيف عدة ، (٤) . وبناء على ما ذكره الخطيب البغدادي يكون للنظام مؤلفات كثيرة في مذهب المعتزلة ، وكذلك عرفت في كتاب الانتصار للخطيب نصاً يدل على أن النظام قد ألف في الرد على المخالفين فهو يقول : ودبل صاحب الكتاب (ابن الراوندي) من الملحدين والذب من التوحيد

(١) المنية والامل لابن المرتضى ص ٩٢

(٢) المنية والامل لابن المرتضى ص ٢٩

(٣) د . د . د . د . ص ٢٨

(٤) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٦٣ . ص ٩٧

لولا إبراهيم وأشباهه من علماء المسلمين الذين شأهم حياة التوحيد ونصرتهم والذب عنه عند طعن الملحدين فيه الذين شغلوا أنفسهم بهوايات الملحدين ووضع الكتب عليهم إذ شغل أهل الداريا بلذاتها وجمع حطامها، (١).

دبته وخلقه : أما ما كان عليه النظام من الدين والأخلاق فقد تفرق الكتاب في حكمهم بماله فيهما من نصيب ، فأما خصوم المعتزلة فيجعلونه كافراً مستهزأ سكيراً يبيع ويصبح على خمر حتى وافته منيته وهو سكران ، وهذا أحد خصوم المعتزلة المتقدمين (٢) يقول في وصف النظام : فإذا نحن أتينا أصحاب الكلام . . . وأردنا أن نتعلق بشيء من مذاهبهم ونعتقد شيئاً من فلولهم وجدنا النظام شاطراً من الشطار يغزو على سكر وبروح على سكر ويبيت على جرائرها ويدخل في الألفاس ، ويرتكب الفواحش والشائعات وهو القائل :

ما زلت آخذ روح الزق في لطف واستريح دماً من غدر مجروح
حتى أثقلت ولي روحان في جسد والزق مطرح جسم بلاروح . ٥١

ثم يقول آخر (٣) من خصوم المعتزلة أيضاً في وصف النظام بعد ما ذكر ما تقدم من الآيات . وكان آخر كلامه وما ختم به عمره أنه كان يده في الفدح وهو على طة قائفاً يقول :

أشرب على طرب وقال لمجد هون عليك بكون ما هو كائن
فلما تكلم بهذا الكلام سقط من تلك العلة ومات بإذن الله تعالى ، ثم قال : وفرق

(١) الاتصاف لأبي الحسين عبد الرحيم بن عثمان الخطاط ص ٤١

(٢) هو ابن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ١٧٦ هـ . وقد ذكر ما نقلته في كتابه " تأويل مختلف الحديث " ، ص ٢٠

(٣) هو أبو المظفر الاسفراييني المتوفى سنة ٧٤١ هـ وقد قال ما ذكرته في كتابه " التمهيد في الدين " ، ص ٤٤

الإسلام كلهم يكفرونه ، وأسلاف المعتزلة أيضاً يكفرونه . . . الخ ما ذكره من
أما نريد تكفيره . وأما المعتزلة أو المراءون لهم فإنهم يشتون عليه وعلى دينه وخلقه ،
ولقد تقدم من هذا ما ذكره الخطيب من اشتغال النظام وأمثاله بالرد على الملاحدة
ووضع الكتب عليهم إذ شغل أهل الدنيا بذاتها وجمع حطامها ثم قال في النظام
خاصة : ولقد أخبرني عدة من أصحابنا أن إبراهيم رحمه الله قال - وهو يهود
بنفسه - : اللهم إن كنت تعلم أني لم أنصرف في نصرة توحيدك ولم أعتقد مذهباً من
المذاهب الطيفة إلا لأشد التوحيد ، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بريء ،
اللهم فإن كنت تعلم أني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي وسهل علي سكرة الموت ؛ قالوا
فات لساعته (١) . اهـ

ثم ذكر هذه الرواية بنفسها ابن المرقضي ، وزاد على هذا شهادة الجاحظ تلميذ
النظام الذي كان يقول عن أستاذه : والأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير
له ، فإن كان ذلك صحيحاً فهو أبو إسحاق النظام (٢) ، هذا رأى الموالين والمخالفين
النظام في خلقه ودينه ، ولقد رأيت مقدار التناقض والبعد في الحكم عليه ، فالمخالفون
يصفونه بأشنع الأوصاف وأقبحها في دينه وخلقه وهو أنه كافر وسكهر حتى مات
وهو على سكر ، بينما الموالون يصفونه بأفضل الأوصاف من الدفاع عن الدين
الإسلامي ورد كيد الملاحدة والاشتغال بهذا حتى أنصرف عن الدنيا بينما تلقى فيه
بها ، وأنه ما كان يريد إلا وجه الله بالدقيق من أبحاثه حتى قال ما قاله عند موته فهو لاء
يذكرون أنه مات على خير حال بينما الأولون يذكرون أنه مات وهو على سكر والأمر
في هذا قد وحده ، لأنه الذي يعلم بالسرائر وما تخفى الصدور ، وإنما الأحمال بالنبات
ولما لكل امرئ ما نوى ، فن قصد بعبه وجه الله فهو من الناجين ، ومن قصد بوجه

(١) الانتصار ، لأبي الحسن الخطيب ص ٤١

(٢) المنية والامل ، لابن المرقضي ص ٣٠

الشیطان فهو من الهاکین . وهذا ما نذكر آراء النظام سيظهر لنا مدى دقته من الدين إن شاء الله ، وكما قلنا فيما تقدم إن الاختلافات والانتهايات بالكفر والخروج على الدين من علماء أخلصوا نيتهم لله سر بلاء المسلمين وتأخرهم ، ولو التمس الواحد منهم لأخيه عذراً فيما ذهب إليه لحف أمر هذا البلاء ونهى الله المسلمين عما هم فيه ، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك قالهم اجعل المسلمين بمن رحمتهم والآن فننقل إلى الكلام على آرائه .

٢ - آراؤه

(١) ما يتعلق بالله سبحانه :

لقد قلت عند كلامي على أبي الهذيل إن المعزلة كلهم قد اتفقوا على نفي كل شأنة تؤدي إلى التركيب في ذاته سبحانه ولو في التصور أو في التعبير ، وأنهم إذا عجزوا عنها فإما يعبرون بتعابير سلبية . والنظام مثلهم في هذا متفق معهم على نفي التركيب من الذات بأي معنى من المعاني . ولقد جعل أبو الحسن الأشعري (١) وصفهم للذات من المجموع عليه عندم .

أما صفات الله سبحانه فإنه أولها كلها تأويلاً سلبياً ، وإن كانت تختلف طرق تأويل بعضها من الأخرى ، فثلاث صفات الذات كان يؤولها هكذا : فهو يقول : معنى قول عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ، ومعنى قول قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه ومعنى قول حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه ، وهكذا سائر صفات الذات . والسبب عند في اختلاف صفات الذات هو اختلاف ما ينفي عنها من مقابلاتها فليس هناك فرق بين اتصافه بالعلم والقدرة مثلاً إلا من حيث إن الاتصاف بالعلم ينفي عنه الاتصاف بالجهل والاتصاف بالقدرة ينفي عنه الاتصاف بالعجز ، لأنه ليس هناك

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن علي الأشعري ج ١ ص ١١٥ - ١٥٦

إلا الذات فليس التعدد في الصفات وإنما التعدد في أضدادها المنفية ؛ ولا يقال حينئذ إن الصفات تعددت (١) . أما الفرق بين رأيه ورأى أبي الهذيل في هذا فهو أنه يتفق مع أبي الهذيل في أن صفات الذات كالعلم والقدرة هي نفس الذات وليست هناك صفات وذات بل ذات فقط ، وإنما يختلف معه بأن كل تعبير بصفة من صفات الذات فإنما يدل نصاً على نفي ضده أو أن معناه نفي ضده وهو بهذا يفسر الصفات تفسيراً سليماً ، فأبو الهذيل يقول - كما تقدم - الله عالم يعلم هو ذاته ، والنظام يقول : إن معنى قول عالم لإثبات علم هو الله ونفي الجهل عنه ، وكذلك سمعه وبصره وإن معنى قول : سميع أن أثبت سمياً هو الله ، وأنتى عن الله الصمم ، وأن معنى قول : بصير أن أثبت بصراً هو الله وأنتى عن الله العمى ، (٢) .

ولقد وصف النظام الإله سبحانه بصفات أخرى وسماها بصفات ذاتية ، كذلك وأولها تأويله سليماً فيجوز عنده أن يقال : الله غنى عزيز عظيم جليل كبير سيد مالك قاهر ، (٣) . وفسر هذا بمثل ما فسر به الصفات الذاتية كذلك فعنى : إن الله عزيز ، عنده إثبات ذاته ونفي الدالة عنه ، ومعنى : إن الله غنى ، إثبات ذاته ونفي الفقر عنه وهكذا . ولكن هل يصح عند النظام أن يقال : إن الله علماً وقدرة وحياة وسمعاً وبصراً أو لا يصح أن يقال هذا ؟ يقول النظام : إنه يصح أن يقال : : إن الله علماً ، لقوله تعالى : : أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة ، واسكن معنى قولنا : إن الله علماً ، أنه عالم ومعنى قولنا : : إن له قدرة ، أنه قادر . وقد مر فربما تقدم معنى كون الله عالمياً أو

-
- (١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١ ج ص ١٥٥ - ١٥٦
 (٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١ ج ص ١٧٢
 (٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١ ج ص ١٧٧ - ١٧٨
 (٤) الفرق الإسلامية (١٣ م)

قادراً ، وهو إثبات ذات الله سبحانه مع نفي ضد هذه الصفة وهو الجهل مثلاً أو
العمى ، وأما باقي صفات الذات فلم يجوز هذا الإطلاق فيها فلا يقول : إن الله حياة
بمعنى أنه حي كما يجوز هذا في العلم والقدرة ، ولا يقول كذلك إن له سمياً وبصراً
بمعنى أنه سميع وبصير (١) . ويظهر أن الذي دناه إلى هذه التفرقة هو أن التعبيرين
الأولين قد وردا في القرآن فأجازهما مع التأويل بما يتفق مع رأيه ، وأما التعبيرات
الأخرى فلم ترد في القرآن ، فلم يكن هناك داع لها حيث لم ترد في القرآن ، وإذا لم
تد فلا يصح لنا أن نذكرها مع تأويلها .

هذا رأى النظام في صفات الذات وإطلاقها على الله سبحانه ، ولا يمكن بقى أيضاً
بعض الإطلاقات والتعابير التي يشعر إطلاقها على الله سبحانه بالتشبيه مثل الوجه
في قوله تعالى : د ويحق وجه ربك ذو الجلال والإكرام ، . ورأى النظام في هذه
مر جواز الإطلاق فيصح أن يقال عنده د وجه الله ، لا يمكن مع التأويل توسعاً ،
لأن العرب تقيم الوجه مقام الشيء فيقول القائل : د لولا وجهك لم أفعل ، أى لولا
أنت لم أفعل (٢) .

صفة الإرادة :

لقد تكلمنا عن صفات الذات عند النظام ، فبيننا رأيه في العلم والقدرة والسمع
والبصر والحياة وكيفية إطلاقها وتحويل التعبير ببعضها من الله سبحانه دون بعضها
وبيننا أيضاً كيفية إطلاق الصفات التي أشهر بالتشبيه مع ورودها في القرآن كالوجه ،
ولم نذكر صفة الإرادة مع أن الأشاعرة يجهلون أيضاً من الصفات الذاتية كالمعلم
والقدرة ، وذلك لأنها عند النظام ليست من الصفات الذاتية كما ذكرنا ذلك عند
أبي الهذيل إلا أن معناها عند النظام هو معناها عند أبي الهذيل فهي إذا تعلقات بفعل

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ١٨٧ - ١٨٨

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ١٨٩

من أفعال الله كأن معناه التشكوين عنده ، فهو يقول : إن الوصف لله بأنه مريد لتكوين الأشياء معناه أنه كونها ، وإرادته للتكوين هي التكوين ، (١) .

فالإرادة عنده صفة فعل وهي نفس صفة التشكوين ، فليست إرادة الله عند النظام مثل إرادة البشر من أنها ميل قوى من النفس أو انهواء النفس فهو قوة تريد تحقيقه بحيث يأتي الفعل بعده مباشرة فهي وصف للذات غير الفعل الذي يحقق به غايتها ، وليست مثل الإرادة التي وصف بها الإشارة الإله سبحانه من أنها صفة أولية قائمة بذاته تعالى تخصص الممكن ببعض ما يجهل عليه ، فهي عندهم صفة ذات وليست صفة فعل وإنما تخصص الأشياء وليست تكونها ويظهر أن تعريف النظام للإرادة بهذا التعريف أنسب بالله سبحانه لأن أفعاله غير أفعالنا فهو ليس في حاجة إلى أن يريد أولاً ثم يفعل ، وقد يؤيده القرآن الكريم في هذا قال تعالى : إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ، . ولا يمتنع عليه بأنه إذا كانت الإرادة هي التي تكون الأشياء فما قائمة القدره ؟ لأن هذا الاعتراض لا يتأتى إلا على اصطلاح الإشارة من أن القدرة الإيجاد والإرادة للتخصيص ، وأما على رأيه في الإرادة فلا يأتي هذا الاعتراض لأن القدرة عنده ليست صفة لإيجاد وإنما هي نفس الذات ، والغرض من وصف الله بها نفي العجز عن ذات الله بخلاف الإرادة التي هي صفة فعل وليست صفة ذات ، على أنه يجب أن يكون هناك فرق بين صفات البشر وصفات الإله ولا يكون هذا إلا أن تكون نفس إرادة الله تعالى هي إيجادها بالفعل وهذا أدل على القدرة بخلاف البشر الذين يريدون الشيء ثم قد يكون وقد لا يكون لجواز أن توجد موافق خارجة عن طرق إرادتهم فلا يتحقق لهم ما يريدون .

ألا أن النظام وإن جعل إرادة الله للفعل هي نفس إيجاد الفعل ، فإنه لم يجعل لإرادته سبحانه دخلاً في أفعال العباد ، وهو تفسير إرادة الله لأفعال عباده بأنها أمره

لعباده فهو يقول : بمعنى وصف الله بأنه مريد لأفعال عباده أنه أمر بها ، (١) وليست هذه الإرادة نفس الفعل كما أن إرادة الله فعله لشيء هي نفس الفعل فهو يقول : « إن الأمر بها غيرها ، فالإرادة هي الأمر ، غير المأمور به ، ومن هنا كانت إرادة الله أفعال عباده غير أفعالهم .

بقيت إرادة الله للأمر التي لم تقع بعد كالأمور المتعلقة بيوم القيامة وما يقع فيها ، لأن الإرادة التي قال عنها إنها نفس الفعل هي إرادة الأشياء التي وجدت بالفعل .
فإرادة الله للأمر التي لم تقع تخالف في معناها الإرادة للأفعال التي وقعت ، فإن الثانية كما عرفنا هي نفس إلهام الشيء ، وأما الأولى فمعناها أنه حاكم بذلك مخبره (٢) .
وحينئذ يمكن أن نقول إن إرادة الله لها ثلاثة معان عند النظام :

أولاً : إذا تعلق بإلهام الله سبحانه الأشياء بالفعل فهي بمعنى أنه كونها .

ثانياً : إذا تعلق بأفعال العباد فإن معناها الأمر بتلك الأفعال .

ثالثاً : إذا تعلق بإلهام الله سبحانه الأشياء التي لم توجد بعد كإرادة قيام الساعة فدعاها الحكيم والإخبار .

صفة الكلام : أتى من الصفات الذاتية التي لم تذكرها عند النظام صفة الكلام وهي عنده ليست من الصفات الذاتية ، بل هي من الصفات الفعلية بمعنى أن الإله إذا وصف بالكلام فإن ذلك يكون الفرض منه أنه عالقه وقاعله ، وعنده أن الحاصل بهذه الصفة وهو المتكلم به جسم وإله صدرت منقطع مسموع ، فلهذه الصفة عنده إطلاقان : أحدهما وصف الإله سبحانه ، والآخر وصف القرآن به ، أما بحسب الإطلاق الأول فمعناها إذا قيل الله متكلم ، فإنه يراد بهذا أنه عالق الكلام وقاعله (٣) .

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ١٩٠

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ١٩١

(٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ١٩١

وأما بحسب الإطلاق (١) الآخر فإنه إذا قيل : القرآن كلام الله ، يكون المراد به أن القرآن جسم مسموع مقطوع وهو فعل الله وخلقه . ولقد جعل النظام لقرآناً بين كلام الله وكلام البشر لجعل الأول جسماً كما تقدم ، وجعل الثاني عرضاً ، وهو حركة . وأن الإنسان إذا قرأ فإنما يفعل القراءة والقراءة الحركة . وأن القرآن غير هذه الحركة (٢) ، فالقرآن عنده جسم وليس عرضاً وهو مخلوق لله وهو غير القراءة التي يقوم بها الخلق لأن القراءة عرض وهو جسم والجسم غير العرض ثم أعطى النظام خواص الجسم لكلام الله فأحال أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد ، ثم زعم أنه في المسكان الذي خلقه فيه (٣) . وعلى هذا فإن ما ينتقل ويتعدد ويقل على السنة البشر إنما هي القراءة ، أما القرآن نفسه فلا يتعدد في الأماكن ولا ينتقل وهو ليس قديماً كما ذهب إليه أهل الحديث وبعدم الأشاعرة ، ولا يقال إن الحادث قام بالقديم لأن القرآن ليس قائماً بذات الله وإنما هو مخلوق خلقه الله وليس وصفاً له .

إعجاز القرآن : وإن الكلام على القرآن عند النظام يدعونا إلى الكلام على كيفية إعجازه عنده . لا يرى النظام أن إعجاز القرآن في أسلوبه الرفيع وفي بلاغته العالية وفصاحته الفائقة وإنما إعجازه والآية والأهربية ما فيه من الإخبار عن الغيوب ، لأن التأليف والنظم قد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لو لا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدهما فيه (٤) ، ولا مانع أن نقول إنه من الممكن أن يكون إعجاز القرآن عند النظام لأمرين : أحدهما إخباره عن الغيوب مثل قوله تعالى : « والله الذين آمنوا عنكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكن لهم

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١ ج ١ ص ١٩١

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١ ج ١ ص ١٩١

(٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١ ج ١ ص ١٩١

(٤) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١ ج ١ ص ٢٢٥

دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يتركوني شيئاً، (١)، ومثل قوله تعالى : د قل للمخلفين من الأعراب سندعهم إلى قوم أول بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون، (٢)، ومثل قوله تعالى : د ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد يومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصره من يشاء، (٣) واقد وقع كل ما أخبر به القرآن الكريم قبل وقوعه وكان وقوعه كما أخبر به ، فكان هذا دليلاً عند النظام على أنه من عند الله ، وليس في طاقة البشر أن يعلموا الغيب ويظهروا بالثبوت قبل وقوعه ، وثانيهما ما أشار إليه في الفقرة الثانية من أن الله هو الذي منهم وأعجزهم عن أن يحدثوا مثله ، ومنع الله إياهم كاف في صدق الرسول وأن القرآن بيّنه وآية له على إرساله للناس ليكون بشيراً ونذيراً .

لماذا خلق الله الخلق :

لقد عرضت المصنعة هذه المشكلة على بساط البحث كغيرها من المشاكل الأخرى التي عرضت لها ، وكان للنظام فيها نصيب فقال : د لقد خلق الله الخلق لعله تسكون وتوجد وهي المنفعة ، والعلّة هي الغرض في خلقه لهم وما أراد من منفعتهم، (٤) فله الخلق عند النظام ليست قديمة وإنما ترجد عند وجود الشيء الخلق ، وتلك العلة لا تعود على الله سبحانه لأنه غني ، وإنما تعود على الخلق وهي إرادة منفعتهم ، فله سبحانه خلق الخلق لمنفعتهم لا لمنفعته ، إن كل ما يقصده النظام وكذلك من قال بمثل

(١) سورة الزمر ، الآية ٥٥

(٢) سورة الفتح ، الآية ١٦

(٣) سورة الروم الآيات ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥

(٤) كتاب الانتصار لأبي الحسين الخياط ص ٢٧

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن علي الأشعري ج ١ ص ٢٥٢

قوله من المعتزلة هو تنزيه الله سبحانه عن العيب ، وأنه لا يعمل إلا ما فيه المصلحة لخلقه وما فيه نفهم ، ولا يريد من العلة في الخلق إلا هذا وهو النفع ، لا ما يريد الفلاسفة من العلة وهي التي تستلزم معلولها وجوباً ، حتى يقال إن الله قد أكره على هذا الخلق ، إن النظام يعتقد أن الله حكيم ومادل ، والحكيم منزه عن العيب ولا يعمل إلا ما فيه الحكمة وكذلك العادل لا يظلم الخلق ولا يعمل إلا ما فيه صلاحهم ، وغيره من المعتزلة (١) لإجابات أخرى عن تلك المشكلة .

الدنيا دار ابتلاء والآخرة دار ثواب :

لقد انتهى النظام إلى أن الله سبحانه إنما خلق الخلق لمنفعتهم ، ولما كان هذا الرأي ينتقل به إلى أمر آخر يسأل عنه وهو أنه بماذا يعمل ما يقع في هذه الدنيا لعباده وما الفرق بين ما يجازى به الله سبحانه عباده الصالحين في الحياة الآخرة وما يتفضل به عليهم من النعم في هذه الحياة ؟ يجيب النظام من هذا كما أجاب غيره من المعتزلة (٢) بمجواب آخر بقوله : لا يكون الثواب إلا في الآخرة ، وأن ما يفعله الله بالمؤمنين في الدنيا من الهبة والولاية ليس بثواب ، لأنه إنما يفعله بهم ليزدادوا إيماناً وليجتنبهم بالشكر (٣) ، قالدينا عند النظام ليست دار ثواب ، وإنما هي دار ابتلاء إذا أعطى الله عباده فيها فإنما ذلك العطاء للشكر ، وإذا منع فإنما ذلك المنع للصبر وكلاهما إذا حققهما الإنسان في الدنيا حقق له الثواب العظيم في الآخرة . فإذن هذه الدنيا ليست دار ثواب بخلاف الآخرة .

(١) أجاب من هذا أبو الهذيل بقوله : خلق الله عز وجل خلقه لعله والعلة هي الخلق ، والخلق هو الإرادة والقول . . . وقال معمر : خلق الله الخلق لعله والعلة لعله وليس للعمل غاية ولا كل (المقالات ١ ص ٢٥٢) .

(٢) قال سائر المعتزلة : إن الثواب قد يكون في الدنيا ، وأن ما يفعله الله سبحانه من الولاية والرضى على المؤمنين فهو ثواب (المقالات ١ ص ٢١٦) .

(٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١ ص ٢٦٦

(ب) ما يتعلق بالإنسان

ما هو الإنسان ؟

لقد عرضت المعزلة كما دتما لتعريف الإنسان ثم اتعريف الروح ؟ وهل هما
شيء واحد أم هما أمران متغايران ؟ وما معنى كل منهما على أنهما مختلفان ؟ وهل
الإنسان مستطيع أو عاجز ، وهل الاستطاعة غيره ، وهل هي ذاتية له ؟ وإذا
كانت ذاتية فكيف يوصف بالعجز ؟ ومتى يوصف الإنسان بالقدرة على الفعل ؟

أما النظام فقد عرف الإنسان . بأنه الروح ، وأن الروح جسم لطيف مداخل
لهذا الجسم الكثيف ، (١) فالإنسان عند النظام ليس ذلك الجسم الكثيف المحسوس ،
ولاعا هو الروح . والروح عنده كذلك جسم إلا أنه جسم لطيف . ولهذا أمكنه أن
يتدخل في هذا الجسم المادي : لأن الأجسام المادية لا تتداخل . وأن الأبحاث
الحديثة الآن تؤيد رأي النظام . لأنه بعد إجراء التجارب والجلسات العلمية المتتابة
ثبت عند العلماء هذا الرأي في الروح . وأنها جسم لطيف له القدرة على مداخله
الأجسام ، على اختراق المادة والفرص فيها بدون أن تتأثر المادة بهذا .

و لكن إذا كان الإنسان عند النظام هو الروح . وهو عنده حتى وهو مستطيع كذلك
فهو به . الإنسان حتى مستطيع ، (٢) فهل الحياة والاستطاعة غيره . أم هما هو ؟
يطبب النظام إلى أن الإنسان حتى مستطيع بنفسه لا بحياة والاستطاعة هما غيره ،
فالإنسان عند النظام وإن كان هو الروح وأنه يوصف بالحياة والاستطاعة إلا أنهما
ليسا غيره ، ولا يفارقه حتى عند العجز ، وإنما تبقى له استطاعة حتى تحدث به آفة

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ١٣ ص ٢٢٩ ، والفرق للبغدادي
ص ١١٧ والمجلد للشهرستاني ص ١ ص ٦٩

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ١٣ ص ٢٢٩ ، والفرق للبغدادي
ص ١١٨ ، والمجلد للشهرستاني ص ١ ص ٦٩

والآفة عنده هي العجز (١) فليست الاستطاعة قد فنيت وذهبت لذن وإنما عرض للإنسان من الآفة ما منع الاستطاعة من القيام بواجبها مع بقائها وبقاء الإنسان الذي ليس غيرها . لأنه إذا كان الإنسان باقياً وهي هو فإنها باقية معه . وإنما عرض لما فُت ما عطلها عن فعلها كما يعرض المرض للإنسان مع بقاءه .

قدرة الإنسان :

لقد وصف النظام الإنسان بأنه حي مستطيع . ومادام الإنسان حياً مستطيعاً فإنه يكون قادراً على أن يفعل . لكن اختلفت المعتزلة في هل يقال الإنسان قادر في الوقت الأول أن يفعل فيه أو أن يفعل في الوقت الثاني (٢)؟ ذهب النظام ومعه أكثر المعتزلة إلى أن الإنسان قادر في الوقت الأول أن يفعل في الوقت الثاني فإذا كان الوقت الثاني قد فعل ، قلن في الفعل في الثاني قبل كون الثاني هو الذي قيل فعل في الثاني إذا حدث الوقت الثاني ، (٣) لقد أثبت النظام الإنسان القدرة على الفعل ، إلا أن هذه القدرة لا تصحب الفعل بل تكون في وقت قبل وقته ، فإذا أراد الإنسان أن يفعل فعلاً من الأعمال سبقت قدرته عليه وقوعه بالفعل فتذكر قدرته في الوقت الذي قبل الوقت الذي يقع فيه الفعل مباشرة ، وسمى الوقت الذي يقع فيه القدرة على الفعل ، والوقت الأول ، وسمى الوقت الذي يقع فيه الفعل د الوقت الثاني ، ، فإذا وجدت القدرة على الفعل في الوقت الأول ووجد الفعل في الوقت الثاني ، كان الفعل الذي كان يقال يقع في الوقت الثاني قبل وجود الوقت الثاني ، هو الذي يقال له فعل في الوقت الثاني إذا حدث الوقت الثاني ، قال فعل بوصف به فعل قبل وجود وقته ، ثم بوصف

(١) مقالات الإسلاميين الحسن الأشعري ج ١ ص ٢٢٩ ، والفرق لأبغدادى

ص ١١٨

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ٢٣٣

(٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ٢٣٤

بفعل بعد وجود وقته ، وظاهر كلامه يدل على أنه لا يشترط لوقوع الفعل في الوقت الثاني قدرة أخرى ، وإنما يشترط فقط وجود الوقت الثاني دون القدرة التي وجدت في الوقت الأول . هذه فلسفة عميقة في التمييز بين الأوقات هذا التمييز الدقيق حتى دعت النظام إلى أن يجعل القدرة على الفعل في وقت ، وإيجاد الفعل في وقت آخر بل الوقت الذي وقعت فيه القدرة عليه . وما رأينا مثل ذلك الفلسفة عند الطبقة الأولى من المعتزلة . ولأجل أن يؤكد النظام أن هناك فرقاً بين وقتي القدرة والفعل ، وأن القدرة على الفعل والفعل لا يهتممان في وقت واحد ، بل القدرة تكون غير موجودة مع الفعل فإنه قال إن الإنسان قادر على الشيء قبل كونه ، وأنه لا يوصف بأنه قادر عليه في حال وجوده ، (١) .

مدى قدرة الإنسان :

كما اختلفت المعتزلة في قدرة الإنسان على الفعل هل تكون معه في وقت واحد أو تكون في وقت قبل وقته ؟ اختلفت كذلك في مدى هذه القدرة ، وهل هي مطلقة ، أو أنها مقيدة بمدى ما يخطر بباله ؟ أما النظام فإنه كان يرى أن الإنسان لا يقدر على ما لا يخطر بباله ، وأما سائر المعتزلة فإنهم ذهبوا إلى أن الإنسان قادر على ما تصلح قدرته له وخطر بباله شيء من ذلك أم لم يخطر ، (٢) لقد اختلف النظام مع سائر المعتزلة في مدى قدرة الإنسان ، أما هم فجعلوا مدى هذه القدرة هو كل ما تصلح له ولو لم يخطر بباله الأشياء التي تصلح لها ، فكانت القدرة ، عند هؤلاء ، تمتد مداها وراء ما يعلمه الإنسان ويخطر بباله مادام ذلك الشيء الذي لم يخطر بالبال ولم يعلم تصلح له القدرة وأما النظام فإنه جعل قدرة الإنسان مقيدة بمدى علمه ومدى ما يخطر بباله ، لأنه لا يتصور كيف يقدر الإنسان على ما لا علم له به وما لا يخطر له ببال ، وأظن أن

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١٣ ص ٢٢٩

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١٣ ص ٢٢٩

رأى النظام أقرب إلى الصواب من رأى غيره من سائر المعتزلة ، لأن القدرة تابعة للعلم بل الإرادة نفسها لا تأتي مرتبتها إلا بعد مرتبة العلم ، فالإنسان يعلم الشيء ، ثم يريد نفسه ، ثم يقوم قدرته بتنفيذه ، فالقدرة في المرتبة الثالثة في تحقيق الشيء ، فالعلم أولاً ، ثم الإرادة ثانياً ، لأن الإنسان لا يريد الشيء إلا بعد أن يعلمه ، ثم القدرة ثالثاً ، لأن إرادته إذا اتجهت نحو تحقيق الشيء تحركت القدرة لإيجاده وهذه صورة أيضاً من صور تفلسف المعتزلة الذين مازكروا شيئاً مما يتعلق بالإنسان بحسب استدادم العلى في ذلك الوقت إلا عرضه على مقرهم ، ونشروه بينهم ليبدى كل منهم رأيه في ذلك ، وإيس هذا في الإنسان فقط ، وإنما كما رأينا كان منهم ذلك فيما يتعلق بالإله سبحانه ، وسنرى صوراً أخرى في رأيهم في العالم ، وكثر اختلافهم حتى أصبح من العسير أن ينفرد بأرائهم كتاب .

(ج) ما يتعلق بالعالم

دليل حدونه :

لقد سلك النظام في استدلاله على حدوث العالم مسلكاً لم يصل إليه أحد من متكلمي المسلمين ، لأنه استدلال فلسفي صرف . فيه التغفل إلى ما وراء هذه المظاهر من المقارنة بين المتضادات وكيف أن ذلك العالم المحتلئ بالمتضادات من الحار والبارد ، واليابس والرطب ، والمظلم والمضيء ، والمادى والمعنوى ، والمتحرك والساكز وهكذا ، اجتمع وألف وحدة منتظمة تسهر تبعاً لقانون واحد ، وانفاية واحدة وهذا كله مع تنافر طابع أجزائه واختلاف خواصها واضاد وظائفها التي يقوم بها كل جزء منفرداً من الجزء الآخر . ولما نظر النظام بعقله الثاقب ، وبصيرته النفاذة إلى العالم نظرة جزئية وكلية فحسب النظرة الأولى رأى ما يهدم إلى تفرق العالم وتناثر أجزائه . وبحسب النظرة الثانية رأى الانتظام والانسجام والتناسق التام والجمال الذى ليس

بعده جمال . لما نظر النظام ورأى كل هذا حكم بأن ذلك لا يكون إلا إذا كان هناك قاهر قهر تلك الأشياء المتضادة وجمع بينها وجعلها في نظام تام لتؤدي غاية سامية ، وغرضاً طالياً وإذن تكون تلك المتضادات قد جرى عليها القهر من قاهرهما . وما كان كذلك فهو ضعيف . وقاهره قوى . وضعفه دليل على حدوثه وعلى أن محدثاً أحدثه . ويجب أن لا يفهمه وإلا كان مثله وإذا كان ما جرى عليه القهر حادثاً لضعفه . ومن قهره لا يشبهه فيجب أن يكون من قهره قديماً . بقى أن يقال قد يجمع الإنسان بين المتضادات . وإذا كان كذلك فيكون الإنسان هو محدثاً ولكنه يهيب على هذا النظام بقوله : إنه في الحقيقة إذا جمع الإنسان بين أنواع من المتضادات كالنار والماء والهواء والتراب فليس هو الجامع على الحقيقة . وإنما الجامع هو الله سبحانه وتعالى وذلك لأن الإنسان نفسه يجرى عليه من القهر ما يجرى عليها . لما فيه من المتضادات . ففيه هو أيضاً الحار والبارد والجامد والسائل . وحيث أن يكون مخترع هذه الأشياء المتضادة . ومخترع الإنسان المشبه لها هو الله الذي لا يشبهه شيء . (ليس كذلكه في) (١) .

لقد ذكر النظام هذا الدليل في سياق رده على المنازية الذين يقولون بأن النور والظلمة هما أصل وجود العالم ، فالزمهم بأن النور والظلمة متضادان وقد اجتمعا ، ولا يجمع المتضادان إلا بقاهر يجمعهما وهو الله سبحانه الذي أحدثهما وأحدث فخرهما من المتضادات الكثيرة التي جمع بينها في هذا العالم حتى انتظم واكتمل شكله ، ونفذت قرآنيته ، واتسعت أجزاؤه ، وانتظمت متفرقاته .

حركات الكواكب متناهية وليست أبدية :

لقد أثبت النظام أن العالم حادث وليس قديماً ، ولا بد أن ينتهي إلى محدث قد

(١) كتاب الانتصار لأبي الحسين عبد الرحيم الخياط من ص ٤٦ - ٤٧

جمع بين أجزاء المتضادة ثم أثبت كذلك أنه كما انتهى إلى أول بدأ منه، لا بد أن تنفد حركته إلى آخر نهاية حتى لا يكون أبدياً ، ولقد استدلل على ذلك استدلالاً فلسفياً دقيقاً بناء على التفاوت والتساوي في الحركات والفلة والكثرة ثم انتهى من هذا إلى بطلان أن يكون العالم أبدياً ، وبهذا تم له إثبات حدوث العالم من كلا طرفيه بدءاً ونهاية . ولقد بينا كيفية استدلاله على أن العالم حادث وليس قديماً وهذا يريد أن تذكر استدلاله على أن العالم له نهاية وليس أبدياً . قال النظام في معرض رده على الدهرية الذين يذهبون إلى أن حركات الأفلاك لا نهاية لها : لأنكم تزعمون أن الكواكب لم تزل تقطع الفلك ، فإذا صح ما تدعون لكان حال الكواكب في قطعها لأفلاكها لا يخلو من أن تكون متساوية القطع لأفضل لبعضها على بعض في السهولة والقطع ، أو بعضها أسرع قطعاً وسيراً من بعض ، فإن كانت متساوية القطع (أي لأفضل لبعضها على بعض) فقطع بعضها أقل من قطع جميعها ، وإذا أضيف قطع بعضها إلى قطع البعض الآخر كان قطع الجميع أكثر من قطع الواحد وإن كان بعضها أسرع من بعض قطعاً ، كان البطيء أقل قطعاً من السريع ، وكان السريع أكثر قطعاً من البطيء وما دخلته الفلة والكثرة لا بد أن يكون متناه (١) . ردد النظام استدلاله على نهاية قطع الكواكب أفلاكها بين أمرين مما لا المساراة في القطع ولما الاختلاف فيه وردد في المساراة بين قطع البعض وقطع الجميع . ولا شك أن قطع البعض أقل من قطع الجميع فلهذا التفاوت بالفلة . ثم بين بعضها والبعض الآخر جاعلاً اللاحقة من الواحد والجميع ، ولا شك أن قطع الجميع أكثر من قطع الواحد ، فلهذا التفاوت بالكثرة ، وأما في التفاوت في القطع فالأمر فيه ظاهر ، وهو أن البطيء أقل قطعاً والسريع أكثر قطعاً ، وبهذا انتهى استدلاله في قطع الكواكب إلى التفاوت بإنهاء الكثرة وما دخلته الفلة والكثرة لا بد أن يكون له نهاية . وبهذا تم استدلاله النظام على الدهرية القائلين بأبدية حركة الكواكب وأما عدم قدمها فإنه حيث نبت عنده

(١) كتاب الاتصال لابن الحسين هود الرحيم الخياط من ص ٣٥ - ٢٦

أن حركاتها منقطعة فلا بد أن يكون لها أول ، لأنه يرى : ، أن لكل قطع أولا
ابتداء منه لا أول قبله ، وتم له كذلك على الدهرية أن لحركات الكواكب أولا ،
وأما لا بد أن تنتهي إلى شيء يكون قبلها ، وبهذا تكون حركاتها حادثة لا قديمة ،
وتم له تنامي طرق العالم ونبت عدم أقدميته وعدم أهديته .
رأيه في المادة الأولى لهذا العالم :

أقدم عرف النظام الجسم يتميز بخاص يتفق مع رأيه في العالم - كما عرفت فوره
من المعتزلة بتعاريف أخرى - قال : الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس
لأجزائه عدد يوقف عليه ، وأنه لا نصف إلا وله نصف ، ولا جزء إلا وله جزء (١) .
فالجسم عند النظام له طول وعرض وعمق ، وكل ما كان كذلك لا بد أن يكون له
مساحة . وكل ماله مساحة لا بد أن يكون محدداً ، ولكن كيف يقول النظام بعد
هذا إنه ليس لأجزائه عدد يوقف عليه ، وأنه لا نصف إلخ ؟ لأن مقتضى ذلك أن
الأجسام لا تنقسم إلى أجزاء ، والحق أن النظام لا يذهب لهذا الرأي بل هو يرى
أن الجسم ينتهي إلى جزء ينقسم بالفعل ، وأما في الوهم فإنه يقبل القسمة إلى ما لا نهاية
ولقد كان يرد على المناطقة الذين كانوا يقولون إن الهامة (٢) أقطعت بلادها ووافقت بلاد
الدرود يقول لهم : إن كانت بلادها لا تنفصل ففقطع مالا ينتهي يستحيل ، لأن الماتوع

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ٣٠٤

(٢) قال ابن النديم في كتابه الفهرست ص ٤٦١ بعد أن حكى الصراع الذي يقع
بين النور والظلمة الذين هما أصل العالم عند المانوية أصحاب ماني ، وأن ذلك الصراع
يستمر ألف سنة وأربعمائة وثمان وستين سنة . ثم تكون الغلبة للنور على الظلمة ،
ثم تكون دورة جديدة وهكذا ، يقول بعد هذا : ، فإذا انقضى هذا التدبير ورأت
الهامة (روح الظلمة) خلاص النور وارتفاع الملائكة والجنود والحفظة
استكانت ورأت القتال فيجرها الجنود من حولها فترجع إلى قبر قد أعد لها ثم
يسد ذلك القبر بصخرة تكون مقدار الدنيا فيبر دما فيه فيسبرج النور حينئذ من
الظلمة وأذاها . . . ، اه قالهامة هي روح الظلمة .

مفروق من قطعه ، والفراغ من الشيء يدل على نهايته (١) فإذا كان هذا هو رد النظام على المادية وأن الفراغ من الشيء يدل على نهايته ، فيكون الجسم المحدود عنده له نهاية ، ويكون كل جزء منه إلا وله جزء آخر إنما هو في الوم لاني الحقيقة ، ويكون رايه صحيحاً ، وليس فيه تناقض أيضاً على أن النظام قال بذلك صراحة وهو أنه لما بهد جسم من الأجسام إلا وهو متناه في مساحته وذروته محتمل للقسمة والتجزئة فنى (أى النظام) على أن كل جسم منها هذا سبيله (٢) . أى أنه متناه بالفعل لا يكونه بذرع وبمسح ، وغده متناه في الوم والفرط ، لأن العقل لا يمنع أن كل جزء مما كان صغيراً فهو قابل للقسمة ، وإن لم يقسم بالفعل ، وقد حقق العلم الحديث ماذهب إليه النظام لأنه يظهر كل يوم جديد في تقسيم أجزاء العالم ، ولو لم يعتد العقل بإمكان قسمة الجزء لوقف العلم في تحليله من زمن بعيد ولم يحاول تلك المحاولات الجريئة التي جعلته يلقى إليه الآن ، وإن كانت نهاية مؤقتة أيضاً لأننا لانعلم إلى أى مدى سيصل العلم بعد هذا في تحليل الجزء الجديد الذى وصل إليه أخيراً .

إذن تكون المادة الأولى للعالم عند النظام هي الاجزاء التي لابد أن تنتهى إلى جزء لا يتجزأ بالفعل وإن كان العقل لا يمنع قبوله القسمة إلى ما لا نهاية .

قوله بالطرفة :

ومع أن النظام قال بأن الجزء الذى لا يتجزأ بالفعل قابل للتجزئة إلى ما لا نهاية في العقل فقط فإن المعتزلة ألزموه بقطع المسافات وبالحركة ، ولما ألزموه بهذا قال بالطرفة (٣) ، ولقد حكى هذا الراى عنه مؤرخو الفرق ، وكان هذا الراى مما أخذه

(١) الانتصار لآبى الحسن الخياط ص ٢٢

(٢) الانتصار للخياط ص ٣٤

(٣) قال ابن المرتضى في كتابه : المنية والامل ، ص ٢٨ وناظر أبا الهذيل في الجزء فالزمه أبو الهذيل مسألة الذرة وهو أول من استنبطه فتجريد النظام ثم قال النظام . يا أبا الهذيل سمنا بالقاطع أنه يطرأ بعضاً ويقطع بعضاً .

عليه خصومه ، يقول الشهرستاني : السادسة من مسائله التي انفرد بها من أصحابه أنه وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ ، وأحدث القول بالطفرة لما ألزم من نية على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهي . وكيف يقطع ما يتناهي ما لا يتناهي ؟ قال يقطع بعضها بالمتني ، وبعضها بالطفرة (١) ، ولكن مذهب النظام في الجزء لا يساعد على هذا إلا أن يكون قال بالطفرة على سبيل فرض جزء يقبل التجزئة إلى ما لا نهاية ، فإذا تحقق هذا الفرض تحقق لازمه وهو الطفرة وعلى هذا لا يكون القول بالطفرة مذهباً للنظام استقر عليه رأيه ، ومثل رأيه في الطفرة ما نقل عنه أنه كان يقول : « إن الجوهر مؤلف من أعراض » (٢) ، لأنه كيف يقول بعدم انقسام الجزء بالفعل ثم يقول هو مؤلف . لأن عدم انقسامه يتنافى مع تأليفه ، والحق أن ما نقل عن النظام من أن الجواهر أعراض ليس رأيه ، وإنما هو حكاية لأراء غيره فهو يقول بهذا النفس إن قائلين قالوا : الجزء له ست جهات : هي أعراض فيسه وهي غيره ، وهو لا يتجزأ وأعراضه فهمه ... ثم حكى أن آخرين قالوا : إن الجزء قائم إلا أنه لا يقوم بنفسه ، ولا يقوم بشيء من الأشياء أقل من ثمانية أجزاء لا تتجزأ ... ثم حكى أن آخرين قالوا : تتجزأ الأجزاء حتى تنتهي إلى جزمين ، فإذا هيئت لقطعها أثنائها القطع (٣) ... فظن من قرأ هذا أن ذلك رأى النظام ، مع أنه حكاية لأراء آخرين ذهبوا إلى ما يؤخذ منه أنه مثل العرض حيث إنه لا يقوم بنفسه ، أو أنه مؤلف من أعراض هي جهاته الست ...

(١) الملل والنحل للشهرستاني من ص ٢٨ - ٢٩ ، وكذلك البغدادى في الفرق ص ١٢٤ و ١٢٥ ؛ والتبصير للأسفرايين ص ٤٣

(٢) الملل والنحل للشهرستاني من ص ٢٩ طبعة أوروبا .

(٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري من ص ٢١٦ - ٢١٧

هل كان يقول النظام بالسكون ؟

يحكي ابن الروندي (١) عن النظام أنه كان يقول : إن الله خلق الناس والبهائم والمهردان والجماد والنبات في وقت واحد وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهن غير أن الله أكن بعض الأشياء في بعض ، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أما كنهما دون خلقها واختراعها . ومحال عنده في قدرة الله أن يريد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً ، (٢)

فهذا النص يدل صراحة على أن النظام كان يقول بنظرية السكون وخلق العالم دفعة واحدة ؛ وليكن التقدم والتأخر في الظهور فقط لا في الخلق ، ولقد حكى هذا بنصه للبغدادى (٣) ، وذكره كذلك الشهر ستانى (٤) . وإذن يكون المصدر الأول في حكاية نظرية السكون عند النظام على هذه الصورة أى عمومها في جميع المخلوقات وهو ابن الروندي ، وتبعه في هذا البغدادى والشهر ستانى ، وأما أبو الحسين الحياط (٥) المدافع عن النظام ومن غيره من المعتزلة فإنه لم يكذب ابن الروندي في حكايته قول النظام بالسكون ، وإنما كذبه فقط في قوله ومحال (عنده النظام) في قدرة الله أن يريد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً ، ثم صرح بما يدل على أن النظام قال بخلق العالم مرة واحدة ، فقال : وهذا كذب على إبراهيم ، والمعروف من قول إبراهيم ، أن الله جل ذكره كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا نهاية .

- (١) راجع ترجمته في ص ٩٥ من هامش هذا الكتاب .
 - (٢) كتاب الانتصار لأبي الحسين الحياط المعتزلى ص ٥١ .
 - (٣) كتاب الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٢٧ .
 - (٤) كتاب الملل والنحل للشهر ستانى ص ٢٩ من طبعة أوروبا .
 - (٥) أنظر ص ٥٨ و ٥٩ - ٨٠ و ٨١ من هامش هذا الكتاب .
- (م ١٤ - الفرق الإسلامية)

وكان مع قوله (إن الله خلق الدنيا جملة) يزعم : أن آيات الأنبياء عليهم السلام لم يخلقها الله إلا في رقة ما أظهرها على أبدى رسله ، (١) فـ هذا النص يدل بعضه صراحة وهو : إن الله خلق الدنيا جملة ، على أن النظام كان يقول بخلق العالم مرة واحدة ، ويلزم من هذا أن ما لم يظهر منه كامن حتى يهيء وقت ظهوره فيظهر ، وإن دل بعضه الآخر على تكذيب ابن الروندي في ادعائه أن النظام قال : حال في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً ، أو ينقص منه شيئاً ، ثم ذكر الحياض نصاً آخر يدل صراحة على ما حكاه ابن الروندي عن النظام من القول : بالكون وظهور العالم شيئاً فشيئاً ، فهو يقول إن ابن الروندي قال : إن النظام يزعم أن الله خلقكم يوم خلق آدم . . ثم لم يكذبه الحياض ، بل دلل فقط على صحة رأى النظام في هذا فقال : ثم إنا نقول (لابن الروندي) : إن الرواية قد جاءت عن النبي عليه السلام أن الله مسح ظهر آدم أخرج ذريته منه في صورة اللد : وجاء أيضاً أن آدم عليه السلام مرضت عليه ذريته فرأى رجلاً جميلاً فقال : يا رب من هذا ؟ قال : هذا ابنك داود (٢) فهذا تسليم من أبي الحسين بصحة ما قاله ابن الروندي من أن النظام كان يقول : بالكون وخلق العالم مرة واحدة . .

كذلك تدل على صحة رأى النظام في الكون ، بالأحاديث التي أوردنا من الرسول عليه السلام فلم يكتف الحياض بالرأى مجرداً ، وإنما استأنس له بالسنة وأصبح بذلك رأى هذه صحيحاً ولا غبار عليه وليس على مؤاخذه ولا تكلف . أما الملاحظ (٣) فإنه يؤخذ من كلامه أن النظام كان يقول بالكون الجزئي لا بالكون الكلي ، فهو يحكى عنه كيف أن الوقت يستخرج من الأرض (٤) والقطران من الصنوبر (٥) .

- (١) كتاب الانتصار لأبي الحسين الحياض المصنوع ص ٥٢
- (٢) كتاب الانتصار لأبي الحسين الحياض المصنوع ص ١٢٢
- (٣) أنظر صفحة ٧٥ من هامش هذا الكتاب .
- (٤) الأرض بفتح الهمزة وضم شجر الصنوبر أو ذكره كما في القاموس المحيط .
- (٥) الصنوبر شجر الأرض أو هو نفس الشجر كما في القاموس المحيط .

وأكثر كلام النظام كما حكاه الجاحظ إنما هو في كـسـون النار ، فافد ذكر منه الجاحظ ذلك وأفاض فيه واستدل على صحته إجمالاً وتفصيلاً . قال الجاحظ : وكان النظام ، يقول في الأشياء الكائنة : إن لكل نوع منها نوعاً من الاستخراج ، وضرباً من العلاج . فالعبدان تخرج نيرانها بالاحتكاك ، واللبن يخرج زبدته بالاض ، وجبهه يجمع بأنفحة وبضروب من علاجه . ولو أن إنساناً أراد أن يخرج القطران من الصنوبر والزفت من الأرض لم يخرج له بأن يقطع العود ويدقه ويغشيه ، بل يؤتله ناراً بقرية ، فإذا أصابه الحر هرق وصار في ضروب من العلاج (١) . الخ وقال كذلك : وكان يقول : من الدليل على أن النار كائنة في الحطب إن الحطب يهرق بمقدار من الإحراق ، ويمنع الحطب أن يخرج جميع ما فيه النيران ، فيجمل حملاً ، فتي أحبت أن تستخرج الباقي من النار استخرجته ، فترى النار عند ذلك يكون لها طيب دون الضرام ، فتي أخرجت تلك النار الماقية ثم أوقدت عليها ألف طام لم تستوقد . وتأويل لم تستوقد إنما هو ظهور النار التي كانت فيه ، فإذا لم يكن فيه شيء فكيف يستوقد (٢) .

وبما ذكره الجاحظ يظهر أن النظام كان يقول بالكون الجزئي إلا أن يكون ما ذكره من استخراج الزبد من اللبن ، والقطران من الصنوبر ، والزفت من الأرض والنار من الحطب ، إنما هو على سبيل الاستدلال بالكون الظاهر في بعض أجزاء العالم والمجاهد بسهولة فيما على الكون في كل أجزائه وخاصة منها التي لا يمكن مشاهدتها بسهولة أو إيس في الإمكان معرفتها بالتجربة فاستدل بما يمكن فيه التجربة على ما لا تتأني فيه التجربة ، وحيث أن يكون هناك شبه اتفاق بين الروايات التي تنسب من النظام قوله : بالكون وخلق العالم كله دفعة واحدة ، ، ثم هو يظفر شيئاً فشيئاً

(١) كتاب الحيوان للجاحظ ج ٥ ص ١٩

(٢) كتاب الحيوان للجاحظ ج ٥ ص ١٨

هل حسب ترتيب ظهوره والخلاصة أنه يؤخذ عما تقدم أن النظام كان يقول
"بالكون"، إلا أنه يظهر أنه لم يقل "إن الله لا يقدر أن يوجد في الخلق شيئاً أو
ينقص منه شيئاً"، وإنما ذلك القول رتبته خصومه على قوله "بالكون"، ففهموا أن
قوله "بالكون" يلزمه عدم قدرة الله على زيادة في الخلق أو نقص منه، أو لأنهم أرادوا
إبطال قوله فتعمدوا أن يرتبوا عليه باطلاً وهو عجز الإله سبحانه عن أن يوجد في
الخلق أو ينقص منه هل كان يقول بتجدد الخلق لحظة بعد أخرى.

إن أول من حكى هذا الرأي عن النظام هو ابن الروندي، فلقد ذكر أبو الحسين
الخطيب أن ابن الروندي قال في كتابه "فضائح المعتزلة"، إن النظام كان يزعم أن الله
يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفتنيها ويبيدها (١) ولقد حكى البغدادي هذا
الرأي بالنص كما قاله ابن الروندي فقال: ومن فضائحه ما حكاه الجاحظ عنه من قوله
بتجدد الجواهر والأجسام حالا بعد حال، وأن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها في كل
حال من غير أن يفتنيها ويبيدها (٢) ويظهر أن البغدادي يشير إلى ما حكاه الجاحظ
من النظام بقوله: وكان النظام يزعم أنك إن أبصرت مصباحاً قائماً إلى الصبح أن
الذي رأيته في أول رحلة قد بطل من هذا العالم وظفر من الدهر بشيء... ثم كذلك
الثالث والرابع والتاسع. فانت إن ظننت أن هذا المصباح ذلك فليس، (ولما)
لم يكن في الأول شبه ولا علامة وقع عندك أن المصباح الذي رأيته مع طلوع
الفجر هو الذي رأيته مع غروب الفجر، (٣).

وكذلك يشير إلى قوله: وكان (النظام) يزعم أن نار المصباح لم تاكل شيئاً من
الدهن ولم تشربه، وأن النار لا تاكل ولا تشرب ولا يكن الدهن ينقص على قدر

(١) كتاب الانتصار لأبي الحسين الخطيب ص ٥٢

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٢٦

(٣) الحيوان للجاحظ ج ٥ ص ٩

ما يخرج منه من الدخان والنار السكانيين الذين كانوا فيه ، وإذا خرج كل شيء فهو
بطلاة ، (١) .

فالنص الأول يدل على أن المصباح إذا بقي مضاء إلى الصباح فليس المصباح
الذي رأته عند الغروب هو الذي رأته عند الشروق ، ويمكن المصباح الأول بقي
لحظة ثم وقف وهكذا ، ولما كانت أشكال المصابيح غير متساوية ظننت أنها
مصباح واحد وليس كذلك .

ومن هنا يمكن أن نستنتج من هذا النص الذي حكاه الجاحظ من النظام أنه
كان يقول بتجدد الأشياء لحظة بعد أخرى مثل به لهذا الرأي .

وأما النص الثاني فإنه يدل على أن الأشياء لا تبقى وإنما تتحول المادة من حالة إلى
حالة أخرى لأنه يرى بحسب هذا النص أن نار المصباح لم تاكل شيئاً من الدهن ولم
تسربه . . . وأن الدهن ينقص على قدر ما يخرج منه من الدخان والنار السكانيين
الذين كانوا فيه ، فهذان النصان يدلان على ما حكاه ابن الروندي والبهمدادى من أن
النظام كان يقول بتجدد الأشياء في كل لحظة ، وأن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها من
فهر أن يفتيها . ولكن النظام لما حكى هذا الرأي الذى قال به النظام عن ابن الروندي
رده بإنكار أن هذا لم يحكمه من النظام إلا عمرو بن بحر الجاحظ ، ولم يوافقه أصحاب
النظام على نسبة هذا الرأي للنظام بل أنكروا نسبته إليه ويظهر أنه - مع ذكر الجاحظ
لهذا الرأي ونسبته إلى النظام وكذلك ابن الروندي والبهمدادى وكما ذهب الحياط إلى
إنكار نسبته إلى النظام - لا يتفق مع رأى النظام في الكون - لأننا رأينا عند بيان رآيه
في الكون وهو إن الله خلق العالم دفعة واحدة ثم يظهر شيئاً فشيئاً إن ذلك يتناقض مع
الرأى الذى يقول: بخلق الأشياء حالاً بعد حال ولحظة بعد أخرى وهكذا ، فلهي حسب
نظرية الكون وخلق العالم دفعة واحدة تكون الأشياء قد تم خلقها ، وهى حسب نحدد

الاشياء وخلقها كل لحظة وخلا بعد حال أنها لم تخلق . وعلى ذلك يمكن أن نذهب إلى ما ذهب إليه أبو الحسين الحياط من أن النظام لم يقل بتعدد العالم كل لحظة ، وإن روى عنه ذلك الجاحظ وابن الروندى والبغدادى ، لأن الأول أنكر عليه أصحاب النظام ما نقله عنه ، وأما الثانى والثالث فإنهما خصمان للنظام ، ومما يتهما به بكثرة ما ليس من أقواله .

النظام بين خصومه ومؤيديه :

إن أول خصم بالغ في نقد المعتزلة وحمل عليهم حملات شديدة وعدد لهم مفوات وصفها في كتاب سماه فضائح المعتزلة ، هو ابن الروندى ومن بين المعتزلة النظام الذى كان نصيبه من تلك الفضائح ما ذكره أبو الحسين الحياط في كتابه الانتصار ، الذى أخذ يسردها الواحدة بعد الأخرى ويرد عليها ، ومن هذه الناحية يعتبر الحياط أول مؤيد للنظام كما يعتبر ابن الروندى أول خصمه له ، ولقد تأسى بابن الروندى في خصومته للنظام البغدادى في كتابه الفرق بين الفرق ،^(١) حتى إن نفس تعبير ابن الروندى في بعض المواضع قد ينقله البغدادى عنه كما رأينا ذلك فيما تقدم ، وقد اتبع البغدادى في خصومته للنظام كل من كتب بعده من الأشاعرة للرد على النظام وغيره من المعتزلة ، فنقرأ كتاب التبصير^(٢) لأبي المظفر الاسفراينى يلمس هذا ، ومثل البغدادى

(١) هذا الكتاب ألفه أبو منصور عبد القاهر طاهر بن محمد البغدادى المتوفى سنة ٤٢٩ هـ سنة ١٠٢٧ م في آراء الفرق الإسلامية وهو بعد أن يذكرها يعرض لها بالرد والابطال ، ولم يصح منها إلا آراء الأشاعرة التى استدل على صحتها وحققها .
(٢) هذا الكتاب ، التبصير في الدين ، ألفه أبو المظفر الاسفراينى تلميذ البغدادى والمتوفى سنة ٤٧١ هـ على نسق كتاب أستاذه تماماً إلا أنه اختصر منه فقط وقد يتعامل على خصوم الأشاعرة أكثر من أستاذه .

والإسفرائيلي في هذا الشهر ستاني في كتابه الملل والنحل، (١) إلا أن تعامل الشهر ستاني على النظام وعلى المعتزلة أقل من تعامل البغدادي والإسفرائيلي ويمكن في التسلية والتعامل في الخصومة على المعتزلة أن البغدادي والإسفرائيلي يعبران عن آراء المعتزلة بالفضايح فيقولان ومن فضايح فلان كذا، ومن فضايح فلان كذا وهكذا يعبران عن الآراء بالفضايح، وأما الشهر ستاني فإنه يعبر عنها بالمسائل، فهو يقول مثلاً عند كلامه على النظام، النظامية أصحاب إبراهيم بن سيار النظام، وقد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخطط كلامهم بكلام المعتزلة وأنفرد عن أصحابه بمسائل الأولى منها أنه زاد على القول بالقدرة خيره وشره مثل قوله إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي (٢) ... الخ، فترى من هذا النص أنه يعبر عن آراء النظام التي أنفرد بها عن أصحابه بالمسائل، وهو بهذا يعتبر معتدلاً في تاريخه لأصحاب الفرق من صاحبيه البغدادي والإسفرائيلي. أما البغدادي فإنه حين أراد الكلام على آراء النظام قال: ونحن نذكر في هذا الكتاب ما هو المشهور من فضايح النظام: فأولها قوله: بأن الله عز وجل لا يقدر أن يفعل بمعاده خلاف ما فيه صلاحهما ... الخ، (٣) وكذلك الإسفرائيلي حين أراد الكلام على آراء النظام قال: ومن فضايح (النظام) قوله: يجب على الله تعالى أن يفعل بالعبد ما فيه صلاح العبد (٤) ... الخ، ومن هذين النصين ترى أن كلا من البغدادي والإسفرائيلي قد عبرا عن آراء النظام بالفضايح، وعن عاصم النظام واشتد في خصومته وكذا في خصومة غيره من المعتزلة

(١) هذا الكتاب ألفه محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ م وهو لم يقتصر على ذكر الفرق الإسلامية فقط وإنما ذكر آراء كل الفرق سواء كانت إسلامية أو غير إسلامية حتى آراء الفلاسفة.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ص ٣٧ من طبعة أوروبا.

(٣) راجع الفرق بين الفرق، البغدادي من ص ١١٣ - ١٢٧

(٤) أنظر التوسيع في الدين، للإسفرائيلي من ص ٤٣ - ٤٤

ابن قتيبة (١) الذي ذكر آراء النظام ورده عليها في كتابه «تأويل مختلف الحديث» ومن مظاهر تحامل ابن قتيبة على النظام أنه حين بدأ الكلام قال: فإذا نحن أئمة أصحاب الكلام لما يزعمون أنهم عليه من معرفة القياس وحسن النظر وكال الإرادة، وأردنا أن تتعلق بشيء من مذاهبهم ونعتقد شيئاً من عقولهم وجدنا النظام شاطراً من الشطار يندو على سكر وبروح على سكر ويبيت على جرائر، يدخل في الأدناس ويرتكب الفواحش والفاثات... إلخ، (٢) ثم أخذ يعد وصفه بما تقدم يذكر آراء التي سماها «أخطاء»، فقال: ثم نجد أصحابه يعدون من خطيئة قوله: إن الله عز وجل يحدث الدنيا وما فيها في كل وقت من غير إفاثتها... إلخ، (٣).

وأما من أيد النظام وغيره من المعتزلة فهو أبو الحسين الخياط في كتابه «الإلتصار»، (٤) ولقد أخلص في دفاعه عن المعتزلة، وبذل جهدها مشكوراً، حتى أصبح لمن يريد أن يكتب عن المعتزلة وهو مطمئن أن يجد ما يساعده على تحقيق غايته.

(١) هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، مولده ببغداد وقيل بالكوفة وأقام بالدينور مدة قاضياً فلسب إليها، وكانت ولادته سنة ٢١٣ ثلاث عشر ومائتين، وتوفي في منتصف رجب سنة ٢٧٦ ست وسبعين ومائتين. وكان هوته فجأة صاح صحة سمعت من بعد ثم أغشى عليه ومات وقيل في سبب موته غير هذا وله كثير من المؤلفات منها: كتاب المعارف، وأدب الكاتب، ومنها غريب القرآن، وغريب الحديث، وهيون الأخبار، ومشكل القرآن، ومشكل الحديث وكتاب «تأويل مختلف الحديث»، والاختلاف في اللفظ.

(٢) كتاب «تأويل مختلف الحديث»، من ص ٢٠ - ٢١

(٣) كتاب «تأويل مختلف الحديث»، ص ٢١

(٤) هذا كتاب ألفه أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المتوفى في القرن الثالث الهجري، وإنما ألف هذا الكتاب لرد على كتاب فاضل المعتزلة، الذي ألفه ابن الروندي لرد على المعتزلة وقد نشر هذا الكتاب (الدكتور بيج) أحد مستشرقى أوروبا.

بفضل هذا المرجع . وهكذا يعاني كثراً من المشاق من يريد أن يكتب عن الفرق الإسلامية التي اشتهت الخصومة بينها حتى كادت تذهب بالحق ، ويضيع فضل تلك الفرق على التراث الإسلامي العظيم لجرائم الله عنا جميعاً أحسن الجزاء وتقمنا بمجهوداتهم التي أدوها مشكورين ، ولتقروا بمدى الله سبحانه ماجورين .

وبإتمام الكلام على النظام نكون قد انتهينا من الكلام على الطبقة الثانية من المعتزلة ، وسليداً إن شاء الله الكلام على الطبقة الثالثة من المعتزلة التي اخترنا الكلام عليها الكلام على أبي علي الجبائي وابنه د أبي هاشم ، وسنذكر أولاً إن شاء الله د أبا علي الجبائي ، ثم نذكر ابنه د أبا هاشم .

الفصل الخامس

الطبقة الثالثة من المعتزلة

(١) أبو علي الجبائي

١ - نبذة من حياته :

نسبه : هو أبو علي (١) محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن عمران بن أبان
مرثي عثمان بن عفان رضي الله عنه .

مولده : أما ولادته فقد كانت في سنة ٢٣٥ هـ (٢) . مجيباً (٣) ، ولذا نسب إليها ،
وأما وفاته فكانت في شعبان سنة ٣٠٣ هـ .

ذكاؤه وغزارة علمه : ولقد ظهرت عليه علامات النجابة والذكاء وهو لا يزال

(١) يراجع في ترجمته : المنية والامل ، لابن المرقضي من ص ٢٥ - ٢٨ وكتاب
وفيات الأعيان ، لابن خلكان ج ٢ ص ٢٧٧ - ٢٧٨ وكتاب الأنساب ، للسماعاني
ص ١٢١ ، معجم البلدان لياقوت ، ج ٢ ص ١٢ والنجوم الزاهرة لأبي المحاسن
تغريدي ج ٢ ص ١٨٩

(٢) اتفق كل المؤرخين على أن ولادته كانت سنة ٢٣٥ هـ إلا السمعاني فإنه
قال : ولد أبو علي سنة ٢٤٠ هـ

(٣) اختلف المؤرخون في اسم جبا ، فابن خلكان يسميها جبي ، والسمعاني
في الأنساب يسميها جهاي ، بضم الجيم وتشديد الباء ويقول إنها قرية بالبصرة ،
وأن الجبائي منتسب إليها . وياقوت في معجمه يقول : جبا ، بالضم ثم بالتشديد
والنصر لد أوكورة من أعمال خورستان . . . ثم قال : لقد جعل من لا خبرة له
بجبا ، من أعمال البصرة وليس الأمر كذلك . ثم قال وجبا في الأصل أجمي فلتسبوا
إليها جبائي في كل غير قياس .

حدثنا ، كما أنه كان قوياً في الجدل (١) بارعاً فيه من صفه .

ولقد حكى في هذا أن الجماعة اجتمعوا لمناظرة ، وقد انتظروا رجلاً منهم فلم يحضر فقال بعض من حضر المجلس : أليس من يتكلم ؟ وقد حضر رجل يقال له صفه ، من علماء المجرة ، فتقدم غلام أبيض الوجه وقد دلع بنفسه في صدر صفه ، وقال له : أسألك ؟ فمجب الحاضرون من أمر ذلك الغلام الجوانه على مناظرة صفه ، مع صفه سنه ، فقال له صفه : سل ، فقال له الجبائي : هل الله تعالى يفعل العدل ؟ قال : نعم . قال : أفقسميه بفعله العدل عادلاً ؟ قال : نعم . قال له الجبائي : فهل يفعل الجور ؟ قال صفه : نعم . قال الجبائي : أفقسميه جائراً ؟ قال صفه : لا . قال الجبائي : فيلزم أن لا قسميه بفعله العدل عادلاً . فانقطع صفه . ولما رأى الناس ذلك جعلوا يسألون من هذا الصبي ؟ فقيل : هو غلام من جباه (٢) .

ولقد نمت تلك الروح عنده وشبت معه حتى اشتهر بالجدل وقوة الإقناع عند ما اكتملت رجولته وأصبح عالماً يستفيق في العويص من المسائل العلمية ، يدل على ذلك ما روى أن بعض المجرة قد سأله : ما الدليل على وعيد أهل الصلاة ؟ قال : الحدود والأحكام . فقيل له : إن التائب يحد : فقال أبو علي : ذلك امتحان فسكت السائل وانقطع . وسئل كذلك في شأن حديثين طريق روايتهما واحد مع قبول أحدهما

(١) يحكى تاج الدين السبكي في كتابه «طبقات الشافعية الكبرى» ، ج ٢ . ص ٢٤٥ عن الحسن بن محمد العسكري أنه قال : كان الأشعري تلميذ الجبائي وكان صاحب نظر وإذا أقام على الخصوم ، وكان الجبائي صاحب تصنيف وقلم إلا أنه لم يكن قوياً في المناظرة ، فكان إذا عرضت مناظرة قال للأشعري تب عنى أ . فهذا النص يدل على أن الجبائي لم يكن قوياً في الجدل وهكذا ترى من مؤرخي الفرق وأصحاب المذاهب أن ما يثبت أحدهم قد ينفيه الآخر وهذا أكبر فهو يحمل مهمة الكتاب من أصحاب الفرق شاقة ومضنية . إذ كيف يستخلص الحقائق من بين تلك الاختلافات وذلك التناقض .

(٢) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٥ .

ورد الآخر فقبل له : ما تقول في حديث أبي الزباد عن الأخرج عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم : لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ؟ . فقال أبو علي : هو صحيح . فرد عليه السائل قائلا : فبهذا الإسناد نقل حديث : حج آدم موسى . فقال أبو علي : هذا الخبر باطل . فقال السائل : حديثان بإسناد واحد صححت أحدهما وأبطلت الآخر . قال أبو علي : لأن القرآن يدل على بطلانه وإجماع المسلمين ودليل العقل . فقال السائل : كيف ذلك ؟ . قال الجبائي : أليس في الحديث أن موسى لقي آدم في الجنة فقال : يا آدم أنت أبو البشر خالقك الله بيده ، وأسكنك جنته ، وأبعد لك ملائكته فمصبته ؟ فقال آدم : يا موسى أتري هذه المصيبة فعلتها أنا أم كتبها الله علي قبل أن أخلق بالقي طام ؟ . قال موسى : بل شيء كان كتب عليك . قال آدم لموسى : فكيف تلومني على شيء كان قد كتب علي ؟ قال : فحج آدم موسى . قال أبو علي لسائله : أليس هذا الحديث هكذا ؟ قال : بلى . فقال أبو علي : أليس إذا كان هذا الحديث عن آدم يكون عدراً لكل كافر وعاص من ذريته ، وأن يكون من لامهم محجراً ، فسكت السائل والتزم ما قاله الجبائي (١) .

وعما يدل على غزارة علمه أن جماعة قالوا : إننا لو حررنا ما أملاه أبو علي لوجدناه مائة ألف وخمسين ألف ورقة ، وكذلك ما حكى عنه من أنه ما كان ينظر في كتاب إلا يوماً ثم يكفيه ذلك النظر في تحصيله ، وكان أبو علي يحب علم الكلام ويستعمله أكثر من غيره من العلوم الأخرى لأن العقل يدل عليه . وكان شديد الجواب سأل سائل مرة من وجه الحكمة في إمامته الرسول وإبقاء إبليس فقال : إن الذي لا يستغنى عنه هو الله وحده . وأما الأنبياء فقد يغنى الله عنهم بالطفاه . وأما إبليس فلو علم الله في إمامته مصلحة الفعل ، ولو علم في بقائه مفسدة لما بقي . لكن كان يفسد مع موته من فسد مع حياته .

(١) : المنية والأمل ، لابن المرتضى ص ٢٧ .

اخلاقه وصفاته : يقولون عنه إنه كان هادئاً ومتواضعاً ، وكان في قلبه رقة وفرة على الموعظة ، وكان يبلغ به التأثير إلى حد البكاء ، إذ بينا هو في طلاقته وبهاشته وقد ذكر الموت فلا ترى إلا دموعه وقد انحدرت من عينيه سائلاً هل خديه ، ثم يأخذ في العظة حتى كأنه غمر ذلك الرجل العالم المجادل المناظر في القضايا الكلامية العقلية ، وكان مع كل ذلك حسن الوجه ، فسبحاً أنه كان حسن الخلق فإنه كذلك كان حسن الخلق .

أبو الحسن الأشعري والجبائي :

ومن بين تلامذة الجبائي أبو الحسن (١) الأشعري الذي يقال إنه أقام على المعزلة أربعين سنة حتى صار إماماً للمعزلة ثم طاب عن الناس خمسة عشر يوماً ثم خرج إلى الجامع وصعد المنبر وقال : معاشر الناس إنما تغيبت عنكم هذه المدة لأنني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ولم يرجع عندي شيء على شيء فاستهديت الله تعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتي هذه وانظمت من جميع ما كنت أعتقد كما انظمت من ثوبي هذا . وانظمت من ثوب كان عليه وردي به ، ودفع الكتب التي ألفها على مذاهب أهل السنة إلى الناس (٢) .

أما سبب خروج الأشعري عن أستاذه الجبائي فإنه يقال : إن أبا الحسن الأشعري لما تبهر في كلام الاعتزال وبلغ قايته كان يورد الأستاذ على أستاذه في الدرس ولا يجد فيها جواباً شافياً ، فلما رأى أن أستاذه الجبائي لا يقنعه ما يقول فيما يورد عليه من

(١) هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن عبد الله بن موسى الأشعري صاحب رسول الله ﷺ . وله سنة ٢٦٠ هـ . ومات في سنة ٣٢٤ هـ . بناء على أقرب الأقوال وأصدقها عند المؤرخين .
(٢) طبقات العافية الكبرى ، لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب السبكي ، ٢٣

ص ٢٤٦ . تبين كذب المفترى لابن عساكر ص ٢٩

الشكوك ترك الاعتزال. وهناك روايات أخرى كثيرة ذكرها الحافظ بن عساكر (١).
ومنها رؤيته للنبي ﷺ في نومه ثم أمره بإياه بالرجوع إلى الكتاب والسنة ولقد
ذكروا من بين المسائل التي تناظر فيها للتلميذ وأستاذه وجوب الصلاح والأصلح
على الله لعباده كما يقول المعزلة قال أبو الحسن الأشعري سائلا أستاذه الجبائي: أيها
الشيخ ما تقول في ثلاثة: مؤمن وكافر وصبي؟ فقال الجبائي المؤمن من أهل الدرجات
والكافر من أهل الهلكات، والصبي من أهل النجاة، فقال أبو الحسر فإن أراد
الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن؟ قال الجبائي: لا، فإنه يقال له، إن
المؤمن إنما قال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها. قال الأشعري: فأما التقصير
ليس مني فلو أحيتني كنت عمات الطاعات كعمل المؤمن. قال الجبائي: يقول له الله
أعلم أنك لو كنت بقيت له صبيته وأمر قبوت. فراعيت مصلحتك وأمنك قبل أن تنضم
إلى سن التكليف. قال الأشعري: فلو قال الكافر يارب علمت حاله كما علمت حال
فهل راعيت مصلحتي مثله؟ فانهطع الجبائي (٢).

وهناك مناظرة أخرى وقعت كذلك بين الأستاذ وتلميذه في أن أسماء الله هل
هي توقيفية؟

وذلك أن رجلا دخل على الجبائي فقال له: هل يجوز أن يسمى الله تعالى مانلا؟
فقال الجبائي: لا، لأن العقل مشتق من العقال، وهو المانع، والمانع في حق الله محال،
فامتنع الإطلاق. قال أبو الحسن: فقل له، فعلى قياسك لا يسمى الله سبحانه

(١) هو الحافظ بن عساكر المتوفى سنة ٥٧١ هـ وقد ذكر في كتابه تعيين كذب
المفتري، أسبابا كثيرة لخروج الأشعري من المعزلة وتركه الجبائي، والكتاب
مؤلف في الدفاع عن الأشاعرة.

(٢) طبقات الصالحية الكبرى للسبكي ٢٣ ص ٢٥٠ وفيات الأعيان لابن خلكان
٢٣ ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ولقد ذكر الأسفرايني في كتابه التبصير، ص ٤٣ - ٤٤
هذه المناظرة للرد على النظام لقوله بأن الله سبحانه يفعل ما فيه صلاح العبد.

حكماً ، لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام ، وهي الحديدة المسماة للذابة عن الخروج ، فإذا كان اللفظ مشتقاً من المنع ، والمنع على الله محال لزمك أن تمنع إطلاق اسم حكيم عليه سبحانه وتعالى . فقال له الجبائي : فلم تمنعت أنت أن يسمى الله سبحانه مافلاً ، وأجرت أن يسمى حكماً فقال له الأشعري : لأن طريق في مأخذ أسماء الله الإذن الشرعي دون القياس الغوي ، فأطلقت حكماً لأن الشرع أطلقه ، ومنعت مافلاً لأن الشرع منعه ، ولو أطلقه الشرع لأطلقته (١) .

إن ترك الأشعري الاعتزال ومبادئه لازال أمراً فامضاً ، ولم تكشف الأبحاث من سره بعد ، فإن تلمذة أربعين سنة من الأشعري للمعتزلة لا تجعل من السهل أن نصدق أن الأشعري ترك الاعتزال لمجرد أنه ناظر أستاذه في بعض المسائل ، وأن أستاذه لم يجبه الجواب المقنع والذي لم يشف غلته وإذن لابد أن يكون هناك سر وراء هذا ، على أن المعتزلة قد تعودوا الاختلاف والجدل ، فلقد اختلف بعضهم على بعض ومع ذلك لم تر واحداً منهم لمجرد أنه خالف أستاذه في بعض الآراء يترك الاعتزال ويستنق آراء أهل السنة في علم الكلام كما يقال على الأشعري ولقد رأينا اختلاف النظام مع أبي الهذيل ومع هذا لم يتحول النظام عن المعتزلة إلى غيرهم واقفد رأينا عند الكلام على الاعتزال كيف أن المعتزلة يختلفون على المسألة الواحدة اختلافات كثيرة حتى إنه قد يبلغ بهم الاختلاف في الرأي حداً لا يتفق فيه اثنان وأبو علي الجبائي نفسه يقول : ليس بيني وبين أبي الهذيل خلاف إلا في أربعين مسألة ومع هذا لم يكن عنده بعد الصحابة - أعظم من أبي الهذيل إلا من أخذ عنهم أبو الهذيل كواصل وعمر بن عبيد (٢) ويظهر أن الأشاعرة لم يذكروا مثل هذه المناظرات التي

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٢٣ ص ٢٥١

(٢) المنية والامل لابن المرتضى ص ٢٨

تعمل الجبائي ضعيف الرأي حتى لا يقدر أن يدفع ما يرد على آرائه من الاعتراضات،
وأنه كان يهجز أمام الأشعري الذي كان يكرر على آرائه بالبطلان إلا ليصلوا إلى
أمرين: أحدهما بطلان مبادئ المعتزلة وأنها غير صحيحة، وثانيهما إظهار فضل
أبي الحسن الأشعري، وبيان قدرته على الجدل مع تصحيح آرائه وإبطال آراء
المخالفين له، وهذا شأن مؤرخي فرق علم الكلام يتوهم كل واحد لأصحاب
مذهبه، فيخفض من شأن خصومه ويرفع من شأن أصحاب مذهبه، فإن كنا قد سمعنا
ما تقدم من الأشاعرة في شأن الجبائي فإننا نسمع عكسه من المعتزلة، فهم يقولون
عنه: إنه هو الذي سهل علم الكلام ويسره وذهله، وكان مع ذلك فقيها ورعا،
زاهدا جليلا نبیلا، ولم يتفق لأحد من إذهان سائر طبقات المعتزلة له بالتقدم
والرياسة بعد أبي الهذيل مثله، بل ما اتفق له هو أشهر أمراً، وأظهر أثراً (١) فنحن
الآن أمام رأیان فيهما شبه تناقض، أحدهما لمؤرخي الفرق من الأشاعرة أو من
بعض مؤرخي الأشاعرة، والآخر من بعض مؤرخي المعتزلة، والاول يهبط من
شان الجبائي، والثاني يرفع من شأنه، ومن هنا يصعب - كما قلت - على المؤرخ
لعلاء الفرق الكلامية استخلاص الحقيقة بسهولة، ولكن على كل حال نقول إن
كل من وضع لبنة في سبيل تحقيق الثروة العلمية الإسلامية وخاصة الكلامية
لا يستحق منا إلا كل تقدير وإعجاب، وأما الخطأ وعدمه فرجعه إلى الله سبحانه
والذي يعلم بالسرائر ويعلم الخلف من غيره ومن يهتم للحق وقته، ومن يضل للمرى
والشيطان، وإن أزه علماء المسلمين من الآخر، والآن ننتقل للكلام على آرائه
الكلامية.

(١) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٣٥

٣ - آراؤه الكلامية

(١) ذات الله وصفاته

ذات الله :

أما ذات الله سبحانه فإن الجباني ككل المعتزلة إذا وصف ذات الله فإنه لا يصفها إلا بأوصاف سلبية وقد تقدم رأى المعتزلة في ذات الله عند الكلام على أبي الهذيل العلاف ، ثم هو يجعل ذات الله متميزة عن الأشياء المخلوقة والمختركة مع الله في الشبهة تمييزاً ذاتياً لنفسه ، فليست ذات الله ذات الأشياء وإنما كل منهما متميز عن الآخر ، فهو يقول : الباري غير الأشياء ، والأشياء غيره ، فهو غير الأشياء لنفسه وأنفسها (١) . فكان تمييز كل منهما عن الآخر تمييزاً ذاتياً . ومع إطلاق الشبهة على ذات الله سبحانه فإنه ينسكرك ككل المعتزلة أن يكون لله ماهية ، أو يكون له ماهية لا يعطها العباد ، وأن اعتقاد ذلك في الله سبحانه خطأ وباطل (٢) وعند الجباني وجود الشيء نفس الشيء فهو ينسكرك قول من قال : الأشياء أشياء قبل كونها ، ويقول : هذه عبارة فاسدة ، لأن كونها هو وجودها ليس غيرها ، فإذا قال القائل : الأشياء أشياء قبل كونها ، فكأنه قال : أشياء قبل نفسها ، (٣) ومن هذا النص نعلم أن الجباني كان يذهب إلى أن وجود الشيء عينه هذا رأيه في وجود الأشياء ، ولكن يظهر أن وجود الله عنده ليس مثل وجود الأشياء ، لأن وجود الله عنده له معنيان وأنه إذا وصف الإله بأنه موجود فإنه قد يكون بمعنى لم يزل معلوماً ، وبمعنى لم يزل كائناً . ولكن مع كون وجود الله عنده له هذان المعنيان ، هل وجوده تعالى نفس ذاته كوجود الأشياء عنده ، ؟

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١ ج ١ ص ١٨١

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١ ج ١ ص ٢٠٦

(٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١ ج ١ ص ١٥٨

(١٥٢ - لفرق الإسلامية)

إن ما نعرفه عن المعتزلة من حرصهم على وحدة الله التي لا يشوبها نوع من التركيب والتأليف ولو كان وهمياً أو خيالياً أو منطقياً حتى أنكروا أن تكون له ماهية ومن جعلهم صفات الله الوجودية نفس ذاته كالعلم والقدرة يمكننا أن نقول إنه ليس بالبعيد أنه كان يرى أن وجود الله نفس ذاته كما أن وجود الأشياء نفس ذاتها، بل كون وجود الله نفس ذاته أنسب بوحدةانيته الذاتية. ولقد ذهب المتكلمون إلى هذا الرأي حتى جعلوا الوجود من الصفات النفسية لا الثبوتية مثل العلم والقدرة والحياة .

صفات الذات وصفات الأفعال :

قسم الجبائي أيضاً - مثل المعتزلة - صفات الله سبحانه وتعالى إلى قسمين : صفات ذات ، وصفات أفعال .

أما صفات الذات فهي التي لا يصح أن يوصف البارئ بضعدها ولا بالقدرة على ضدها ، كوصف الإله بأنه عالم ، فلما وصف بهذا لم يجر أن يوصف بأنه جاهل ، ولا بالقدرة على أن يجهل (١) ، وإذا وصف بأنه قادر لا يصح أن يوصف بأنه عاجز ، ولا بالقدرة على أن يعجز ، وهكذا كل وصف لا يوصف الإله بضعده ولا بالقدرة على حده فهو من صفات الذات ، وبناء على هذا التعريف فإن صفات الذات محدودة عند الجبائي .

أما صفات الأفعال فهي التي يصح أن يوصف البارئ بضعدها أو بالقدرة على ضدها ، مثل الإرادة فإنه يصح أن يوصف بها ، وبضعدها من الكراهة ، ومثل البغض ، فإنه يوصف به وبضعده وهو الحب ، ومثل العدل فإنه يوصف به ، ويوصف بالقدرة على ضده من جور (٢) ، ولما كان الإله سبحانه لا يوصف بصفات الأفعال إلا

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ١٨٥

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ١٨٦

معد وجود أثرها ، وقد يكون الأثر محدثاً ، فلا يتصف الإله بتلك الصفة إلا عند وجود ذلك الأثر الحادث ، فإن الجبائي كمثل المعتزلة أنكر أن يقال : لم يزل الله متكماً راضياً ساخطاً محباً مبغضاً مضمماً رحيماً موالياً معادياً جواداً حليماً عادلاً محسناً صادقاً عالماً رازقاً بارئاً مصوراً محيياً بميتاً آمراً ناهياً مادحاً ذاماً (١) فهذه الصفات المذكورة ليست قديمة لأن الإله لا يتصف بها لذاته ولكن يتصف بها إذا فعل فهو لا يوصف بأنه متكلم إلا إذا حصل منه الكلام بالفعل ، ولا يوصف بكل الصفات المذكورة إلا لفعلها ، وبما أنها لم تفعل في القدم فهي حادثة ، ولكن كيف يصح أن يتصف القديم وهو الله سبحانه بهذه الصفات الحادثة . وكيف يقول الحادث بالقديم ؟ يجيب الجبائي عن هذا بأن هذه الصفات الحادثة وإن وصف بها الإله لكنها ليست قائمة بذاته حتى يقال إن الحادث قد قام بالقديم ، بل هي توجد وقت وجودها يوجد بها ، يدل لهذا قوله : « إن فناء الجسم يوجد لا في مكان وهو مضاده ، وكل ما كان من جنسه » (٢) ، وكذلك قوله : « إرادة الله سبحانه لتكون الشيء هي غير الشيء المكون » ، وهي توجد لا في مكان ، (٣) ، وكان الجبائي ومن وافقه من المعتزلة يذهب إلى أن هناك أشياء لا هي بالجواهر ولا هي بالأمراض ، فإن الجواهر تحتاج إلى مكان والأمراض تحتاج إلى الجواهر لتقوم بها ، وأما هذه الأشياء التي منها صفات الأفعال لله سبحانه فإنها لا تحتاج إلى مكان تقوم به ، ولا إلى ذوات تقوم بها كقيام الأمراض بالجواهر ، ولما كان الأصل في اتصاف الإله بصفات الأفعال هو وجود أثرها بالفعل . وبما أن أفعال الإله لا تقصر ، فلا تقصر صفات الأفعال ، ولا يمكن تحديدها ومدها ، بل تتجدد وتوجد بحسب تهيئته الأفعال ووجودها .

(١) مقالات الإسلاميين للاشعري ١ ص ١٨٥

(٢) مقالات الإسلاميين للاشعري ٢ ص ٢٦٨

(٣) مقالات الإسلاميين للاشعري ٢ ص ٥١٠

بعض الصفات التي جعلها الجبائي من صفات الذات :

العلم : من الصفات التي جعلها الجبائي من صفات الذات ، ولما كان العلم من صفات الذات جعل تعلقه بالاشياء الحادثة قبل وجودها فقال : « إن الله لم يزل عالماً بالاشياء والجواهر والأعراض ، وإن الاشياء تعلم اشياء قبل كونها ، فليس العلم عنده كصفات الأفعال التي لا توجد إلا بوجود أثرها ، بل هو يعلم المخلوقات قبل أن تخلق ، وليس يتوقف وصف الإله بصفة العلم على وجود ما يتعلق به العلم بالفعل ، مثل صفات الأفعال التي لا يوصف بها الإله إلا إذا تحقق متعلقها ووجد بالفعل .

بحث تسمية الاشياء :

لما كان الجبائي يرى أن الاشياء تعلم اشياء قبل كونها جره ذلك إلى أن يقول إن الاشياء تسمى اشياء قبل كونها ، وإن الجواهر تسمى جواهر قبل كونها ، وكذلك الحركات والسكون والألوان والطبوع والآرايح والإرادات ، وأن الطاعة تسمى طاعة قبل كونها . وكذلك المعصية تسمى معصية قبل كونها . ثم انتقل إلى البحث في تسمية الاشياء بحثاً عاماً تناول فيه العلة في تسمية كل نوع منها فقال : ما سمي به الشيء لنفسه فواجب أن يسمى به قبل كونه كالقول (سواد) . إنما سمي سواداً لنفسه ، وكذلك البياض ، وكذلك الجوهر إنما سمي جوهرأ لنفسه وما سمي به الشيء لأنه يمكن أن يذكر ويخبر عنه فهو مسمى بذلك قبل كونه كالقول (شيء) فإن أهل اللغة سموا بالقول شيئاً كل ما أمكنهم أن يذكروه ويخبروا عنه وما سمي به الشيء لاختلافه بينه وبين أجناس أخرى كالقول (لون) وما أشبه ذلك ، فهو مسمى بذلك قبل كونه . وما سمي به الشيء لعله فوجدت العلة قبل وجوده فواجب أن يسمى بذلك قبل وجوده كالقول (مأمور به) ، إنما قيل مأمور به لوجود الأمر به ، فواجب أن يسمى مأموراً في حال وجود الأمر ، وإن كان غير موجود في حال وجود الأمر ، وكذلك ما سمي به الشيء لوجوده على محور وجودها لعله . وما سمي به الشيء لحدوثه ولأنه فعل ، فلا يجوز أن يسمى بذلك قبل أن يحدث ، كالقول (مفعول يحدث) وما سمي به الشيء

لوجوده فيه ، فلا يجوز أن يسمى به قبل وجوده في نفسه ، كالقول (جسم)
وكالقول (متحرك) وما أشبه ذلك (١) .

فانت ترى من هذا الجباني لما ذهب إلى أن الأشياء كالم أشياء قبل كونها وأنها
تسمى بأسمائها قبل وجودها قسم أسباب تسمية الأشياء إلى تلك الأقسام الستة ،
وجعل منها أربعة يصح أن تسمى بأسمائها قبل وجودها ، وهي مسمى به الشيء لنفسه ،
ومسمى به الشيء لإمكان الإخبار عنه ، ومسمى به الشيء للفرقة بينه وبين أجناس
آخر ، ومسمى به الشيء لهية وجودها قبل وجوده ، ثم جعل منها اثنين لا يصح أن
تسمى بأسمائها قبل وجودها ، وهي مسمى به الشيء لحدوثه ، ومسمى به الشيء لوجود
هية فيه ، وبناء على ما تقدم فإن الأقسام الأربعة يصح أن يعللها الله قبل وجودها ،
وكذلك تسمى بأسمائها قبل كونها عند الجباني .

ولقد يظهر لك أمر آخر لم تر مثله عند الطبقة الأولى من المعتزلة وهو الهدنة في
تعليل تسمية الأشياء وتقسيمها بحسب ذلك التحليل إلى الأقسام التي عرفت عند
الجباني ، وقد يكون هذا من أثر ترجمة الفلاسفة اليونانية إلى المسلمين وقرائهم نظريات
الفلاسفة وآرائهم ، وقد يكون لأمر آخر وهو تكوين ملكة دلالية للمسلمين .

(١) مقالات الإسلاميين للشعري ج ١ ص ١٦١ - ١٦٢ ولقد قال مثل هذا
في ج ٢ ص ٥٢٢ - ٥٢٣ إلا أنه زاد عبارة تفيد معنى جديداً في تعليل تسمية
المعلومات قبل وجودها أشياء فقال : د إن القول شيء سمي لاسم معلوم فلما كانت
الأشياء معلومات قبل كونها سميت أشياء قبل كونها ، فكان الله في تسمية المعلومات
قبل كونها هي أنها معلومات . وكان الأشياء المهدنة عند الجباني لها وجودان - :
وجود باعتبارها معلومات لله ، ووجود باعتبار حقيقة وجودها ، وعلى حسب هذه
القاعدة أطلق الجباني اسم الشيء ، على الله سبحانه فقال في المقالات ج ٢ ص ٥١٩
د القول شيء سمي لاسم معلوم ، واسم ما أمكن ذكره والإخبار عنه ، فلما كان الله
هو وجل معلوماً يمكن ذكره والإخبار عنه وجب أنه شيء . . .

العلاقة بين علم الله وقدرته :

لقد كان الجبائي يميل أن يفعل القديم سبحانه ما علم أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون (١)، ولكن يظهر أنه كان يجوز أن يقع من العبد خلاف ما يعلم الله فهو يقول : لو آمن من علم الله أنه لا يؤمن أدخله الجنة (٢)، ثم حلق لإحالة وقوع ما علم الله أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون على تصديق من أخبره الله بذلك، وأما إذا علم الله أن شيئاً لا يكون، ولم يخبر به أنه لا يكون، فحائز عند الجبائي أن يكون ومعنى التجويز عنده هنا الشك في أن الشيء يكون أو لا يكون، فإن التجويز عنده معين، بمعنى الشك والحل (٣). فالجبائي لا يقطع باستحالة وقوع ما علم الله بوقوعه إلا إذا أخبرنا بذلك، وأما إذا لم يخبرنا بذلك فهو لا يقطع بوقوعه، ولا بعدم وقوعه بل يشك في هذا ويظهر أنه يمنع الوقوع بعد الإخبار بعد الوقوع لأن هذا يؤدي إلى الكذب في أخبار الله تعالى والكذب على الله محال.

وتحقيقاً لهذا الرأي عنده فإنه لا يجوز على أخباره الدسخ، لأن الدسخ لو جاز على الأخبار لكان إذا أخبرنا أن شيئاً يكون، ثم نسخ ذلك بأنه أخبر أنه لا يكون لكان لابد من أن يكون أحد الخبرين كاذباً (٤).

الصلوات الكلامية :

إن الكلام في العلاقة بين العلم والقدرة جمر الجبائي إلى التحدث عن الصلات الكلامية وما يجوز منها وما يستحيل فهو يقول : إذا وصل مقدور بمقدور صح الكلام كقولنا : لو آمن الإنسان لأدخله الله الجنة، وإذا وصل محال بمحال صح

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١ ج ١ ص ٢٠٤، ٢ ج ٢ ص ٦٠

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١ ج ١ ص ٢٠٤، ٢ ج ٢ ص ٦٠

(٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١ ج ١ ص ٢٠٦، ٢ ج ٢ ص ٦٢

(٤) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١ ج ١ ص ٢٠٦

الكلام كقول القائل : لو كان الجسم متحركاً ساكناً في حال لجماد أن يكون خياً ميتاً في حال ، وإذا وصل مقدور بما هو مستحيل استحالة الكلام كقول القائل : لو آمن عن علم الله وأخبر أنه لا يؤمن كيف كان يكون العلم والخبر ؟ وذلك أنه إن قال : كان لا يكون الخبر عن أنه يؤمن سابقاً بأن لا يكون كان الخبر الذي كان بأنه لا يؤمن وبأن لا يكون لم يزل ظالماً ، استحالة الكلام ، لأنه يستحيل أن لا يكون ما قد كان بأن لا يكون .

ويستحيل أن لا يكون الباري ظالماً بما لم يزل ظالماً به بأن لا يكون لم يزل ظالماً . وإن قال : كان لا يكون الخبر من أنه لا يكون والعلم بأنه لا يكون ثابتاً صحيحاً . وإن كان للنسبة الذي علم وأخبر أنه لا يكون استحالة الكلام . وإن قال : كان الصدق ينقلب كذباً ، والعلم ينقلب جهلاً استحالة الكلام . فلما كان المجيب على هذه الوجوه على أي وجه أجاب عن السؤال استحالة كلامه ، ولم يكن الوجه في الجواب إلا نفس إحالة سؤال السائل ، (١) .

٢ - القدرة :

من الصفات الذاتية عند الجبائي كالعلم ، وهذه الصفة عنده - ككل صفات الذات - لا تدل على معنى زائد على الذات وليس لها تأثير في الأشياء بأن تخرجها من عدم إلى الوجود ، بل كان يقول : إن معنى القول : إن الله قادر ، إثباته والدلالة على أنه بخلاف ما لا يجوز أن يقدر ، وإكذاب من زعم أنه عاجز ، والدلالة على أن له مقدرات ، كما أن معنى الوصف لله بأنه عالم لإثباته وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يعلم ، وإكذاب من زعم أنه جاهل ودلالة على أن له معلومات (٢) .

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن علي الأشعري ١٣ ص ٢٠٤ - ٢٠٥ ج ٢

ص ٥٦٠ - ٥٦١

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن علي الأشعري ٢٣ ص ٥٢٤

هل يقدر الله على مثل ما يقدر عليه عباده ؟

يقول بعض المعتزلة إن الله إذا أقدر عباده على حركة أو سكون أو فعل من الأفعال لا يوصف بالقدرة على ذلك ولا على ما كان من مجلس ذلك، وأن الحركات التي يقدر الهاري عليها ليست من مجلس الحركات التي أقدر عليها غيره من العبادة (١)، ويظهر أنهم لا يريدون من هذا أن الإله سبحانه يعجز عن ما يقدر عليه الإنسان، ولكن بما أن أفعال الإنسان توصف بالصحة والفساد والحل والحركة ولا يابى أن توصف أفعال الله سبحانه بهذا فإنهم نفوا أن يقدر الله على مجلس أفعال العبادة من حيث الصحة والفساد ومن حيث الحل والحركة، وكذلك نفوا عنه القدرة على حركات العبادة لأن حركات العبادة فيها انتقال، وأنها تكون بالأعضاء وبالأجسام، والإله نزه من كل ذلك فليس في حركاته انتقال، وليس له أعضاء، وليس له جسم، فهم في تفهم من الإله القدرة على مجلس ما أقدر عليه عباده لاحظوا تنزيه الإله عن مشابهة العبادة، ولكن الجبائي قال بعكس ما قال هؤلاء، فقد قال، إن الله إذا أقدر عباده على حركة أو سكون أو فعل من الأفعال فهو قادر على ما هو من مجلس ما أقدر عليه عباده (٢)، ولكن يظهر أن الجبائي لاحظ معنى آخر غير الذي لاحظته أصحاب الرأي الأول. وهذا المعنى هو ناحية العجز، فلا يصح عنده أن الله سبحانه لا يقدر على أمر أقدر عليه عباده، لأنه لو عجز عن مثل ما أقدر عليه عباده لما قدر على إقدار عباده، لأن قائله النقي لا يعطيه، وبهذا يكون كل من القرينين لاحظ معنى لم يلاحظ الآخر وكلا المعنيين فيه تنزيه الإله من نقص، وإثبات كماله لا تنق به سبحانه وتعالى.

٣ - الله حي . صميع . بصير :

هذه أيضاً من صفات الذات عند الجبائي وبزوالها إلى معان لا تهمها رائدة على

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن علي الأشعري ج ١ ص ١٩٩

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن علي الأشعري ج ١ ص ٢٠٠

الذات ، وتنفي أن تكون أوصافاً غير الموصوف فهو يقول : إن معنى حتى إثبات
الله واحد . وأنه بخلاف ما لا يهود أن يكون حياً ، وإكذاب من زعم أنه ميت .
ومعنى القول بجميع إثبات الإله سبحانه ، وأنه بخلاف ما لا يهود أن يسمع .
وإكذاب من زعم أنه أصم ، والدلالة على أن المسموعات إذا كانت سمعها . ومعنى
ومعنى القول ببصره إثباته سبحانه كذلك ، وأنه بخلاف ما لا يهود أن يبصر ، وإكذاب
من زعم أنه أعمى ، والدليل على أن المبصرات إذا كانت أبصرها ، (١) .

ولقد جرد الجبائي أن يقال : لم يزل الباري طاملاً قادراً حياً سمياً بصيراً ، ولكن
منع أن يقال : لم يزل سامعاً مبصراً ، وأن يقال : لم يزل يسمع ويبصر (٢) ، ولقد
فرق بين ما جرده وما منعه بأن التركيب الأول لا يدل على وجود مسموع ومبصر ،
بخلاف التركيبين الآخرين فإنهما يدلان على وجود مسموع ومبصر وهذا يستلزم
أن تكون المسموعات والمبصرات قديمة مع أنها حادثة ، ولا أعرف على أى أساس
بنى الجبائي تفرقة بين هذه التراكيب ، فلماذا لا يدل التركيب الأول على وجود
المسموعات والمبصرات مع دلالة التركيبين الآخرين عليها ، ولماذا يتحقق الوصف
الأول بدون مسموع ومبصر ، ولا يتحقق الوصفان الآخرين إلا بهما ؟

٤ - لماذا تعددت الأسماء واختلفت مع أن المسمى بها واحد ؟

إذا كان الجبائي - كمثل المنزلة - يقول بأن صفات الذات ليست أموراً
زائدة على الذات وليس لها تحقق غير تحقق الذات ، وأنه ليس هناك إلا الذات
فقط ، فكيف يفسر اختلاف الأسماء ، فلقد وصف الله سبحانه نفسه بأنه عالم وقادر
وحى وسميع وبصير الخ .

(١) مقالات الإسلاميين لابن الحسن بن الأشعري ٢٣ ص ٢٤٤

(٢) مقالات الإسلاميين لابن الحسن بن الأشعري ٢٣ ص ٢٦٠

بفسر الجبائي هذا الاختلاف بأن المعلوم والمقدور مختلفان ، فإن من المعلومات ما لا يجوز أن يوصف القادر بأنه قادر عليه (١) ، وذلك مثل شريك الباري فإن قدره معلوم لله ، لكن لا يقال إن الله قادر على عدمه ، لأنه معدوم بذاته ، ومثل علم الله بوجوده ، فإن قدرة الله لا تتعلق بوجوده لأنه تحصيل حاصل ، وتحصيل الحاصل محال وهكذا كثير من الأشياء التي يعلمها الله سبحانه ولا يصح أن يوصف الإله بأنه قادر عليها إما لاستحالة وجودها ، وإما لتحصيلها وكذلك السبب في اختلاف وصف الإله بأنه سميع بصير هو اختلاف المسموعات والمبصرات (٢) فلما اختلفت المسموعات والمبصرات اختلفت تسمية الإله سبحانه بها فتارة يسمى سمياً ، وتارة يسمى بصيراً وكما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف مدلولاتها عند الجبائي فإنها اختلفت عنده أيضاً لاختلاف الفوائد فهو يقول : إذا قلت إن الباري عالم أفدتك علماً به ودلتك على معلومات وأكذبت من قال إنه جاهل وأفدتك علماً بأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم . وإذا قلت قادر أفدتك علماً به وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يقدر وأكذبت من زعم أنه عاجز ودلتك على مقدورات (٣) .

• - بعض الصفات قد تكون من صفات الذات ، وقد تكون من صفات الأفعال :

قد يزول الجبائي بعض الصفات فتكون صفات ذات ، وقد يؤولها تأويلاً آخر فتكون صفات أفعال ، فهو يقول : إن الباري جبار بمعنى أنه لا يلحقه قهر ولا يناله ذل ولا يطلبه شيء من صفات النفس لأنه قريب من معنى عزيز ، وعزيز عنده من صفات النفس . وكذلك مجيد عنده بمعنى عزيز وإذن يكون من صفات الذات وأما كريم فإنه يكون من صفات النفس إذا كان بمعنى عزيز ، ويكون من صفات الأفعال إذا كان بمعنى جواد . وأما حكيم فإنه قد يكون بمعنى حليم ، وعلى ذلك يكون من

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ٢ ج ٢ ص ٥٢١

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ٢ ج ٢ ص ٥٣١

(٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ٢ ج ٢ ص ٥٢٨

صفات النفس ، وقد يكون حكيم مشتقاً من فعله الحكمة فيكون من صفات الفعل ،
وأما القول بأنه صمد ، فله معان منها أنه بمعنى سيد ، ومنها أنه بمعنى مصمود إليه ، فالأول
من صفات الذات والثاني من صفات الأفعال ، وقد يكون بمعنى أنه حين لا ينقسم ولا
يتجزأ ، وأنه واحد لا شبه له ولا مثل ، وقد يكون بمعنى أنه لا شريك له في قدمه
وإلتهيه وهو بحسب هذه المعاني الثلاثة الأخيرة من صفات الذات .

ومعنى د إله ، عنده أنه لا يحق العبادة إلا له ، وعلى هذا فهو من صفات الذات
وأما معنى د الله ، فهو أنه د الإله ، فحذفت الهمزة الثانية فلم إدغام إحدى اللامين
في الأخرى ووجب أن يقال د إله الله ، (١) وإذن يكون لفظ د الله ، من صفات
الذات عند الجبائي .

بعض صفات الأفعال :

لقد قلنا إن الجبائي قد عرف صفات الأفعال بأنها كل ما يوصف به الباري أو
بضده أو بالقدرة على ضده وقلنا إن هذه الصفات لا يمكن حصرها لأنها تتوقف
على صدور فعل من الله سبحانه ، وحيث أن أفعاله لا تنحصر فكذلك صفات الأفعال
لا تنحصر ، ولا يوقف بها عند حد ، وإن كان مع تلك القاعدة التي تجعل صفات الأفعال
غير متناهية لعدم تنامي أفعال الله فإن الجبائي قد نص على بعض صفات الأفعال
فكان يقول : إن الوصف لله بأنه مريد ، عجب ، ودود ، راض ، ساخط ، غضبان ،
موال ، معاد ، حلیم ، رحمن ، رحيم ، راحم ، خالق ، رازق ، باري ، مصور ،
هي ، عمت ، من صفات الأفعال (٢) .

معاني بعض صفات الأفعال :

لقد بين الجبائي معاني بعض صفات الأفعال بما يتناسب مع جعلها من هذه

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ٢٤ ص ٥٢١

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ٢٤ ص ٥٣٠

الصفات ، فيما أن صفة الكلام عنده من صفات الأفعال وليست من صفات الذات - كما يقول الأشاعرة - فإنه يقول : إن الوصف لله بأنه متكلم أنه فعل الكلام (١) ، ومن هنا يقول المعتزلة إن القرآن مخلوق لله ، وليس قديماً ، وحيث أن صفة الإرادة كذلك من الصفات الفعلية وليست من الصفات الدائمة فإنه يزعم أن معنى الإرادة من الله كمنى الإرادة منا . وهي محبته للشيء . وأن ضدها هي الكراهة هي البغض للشيء (٢) .

وكان يفسر الرضا تفسيراً يتفق مع كونه من صفات الأفعال ؛ وهو أن الله سبحانه يرضى عنا وعن عملنا وذلك يكون بفعل مراده ، فكأن ما يرضاه سبحانه هو ما يريد ، ويكون الرضى والإرادة بمعنى واحد ومعنى الغضب هو السخط ، ومعنى حلم الله سبحانه هو إما لعباده ، وفعل النعم التي يضاد وجودها وجود الانتقام . فيكون الحلم صرف الانتقام عن عباده (٣) .

أسماء الله وصفاته عقلية :

يقول الجمهور : إن العقل إذا دل على أن الباري عالم فواجب أن نسميه عالماً وإن لم يسم نفسه بذلك حيث دل العقل على المعنى ، ومثل هذا سائر الأسماء (٤) ، فإذا ظهر للعقل أن الله قادر وجب أن نسميه قادراً ، وإذا حسن لديه أنه عادل وجب أن نسميه عادلاً . وهكذا ثم يقول : وإن أسماء الباري لا يجوز أن تكون على التلقين له (٥) ، ويظهر أنه يريد من هذا أن أسماء الله يجب أن تكون له على أنها

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ٢٣ ص ٥٣٠

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ٢٣ ص ٥٣٠

(٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ٢٣ ص ٥٣٠

(٤) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ٢٣ ص ٥٢٥

(٥) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ٢٣ ص ٥٢٥

أسماء العلم واحد ، وأنها تكون له على غير ما تكون عليه الألقاب من غير إشعار بمدح أو ذم .

ونحقيقاً لما تقدم فإن الجباني كان يشرح الأسماء التي ورد إطلاقها على الله شرحاً حقيقياً بحقق كالاتي ، وإذا كان المعنى لا يتفق مع ما يوجب العقل الله سبحانه من الكمالات لا يجوز إطلاق ذلك الاسم على الله بهذا المعنى المنافي للكمال العقلي ، فهو بقول : إن معنى القول إن الله عالم معنى القول إنه عارف ، وأنه يدري الأشياء ، ولهذا هو يسميه عارفاً دارياً (١) ، لأن معنى عالم وطرف ودار واحد ، وبما أن الله سمى نفسه عالماً وأوجب له ذلك الفعل فإنه يسميه بما هو في معناه : أما العلم بمعنى الفقه والفهم والإيقان والاستبصار والاستبانة فلا يجوز إطلاقها على الله سبحانه فلا يقول هو فهم أو فقيه أو موقن أو مستبصر أو مستبين ، لأن الفهم والفقه هو استدراك العلم بالشيء بعد أن لم يكن الإنسان به عالماً ، ومثل هذا قول القائل أحسست بالشيء وفطنت له ، وشعرت به ، فإنها تدل على إدراك الشيء بعد عدم إدراكه ، وأما اليقين فهو العلم بالشيء بعد الشك ، ولما كان العقل مأخوذاً - عنده من مقال الهرم فلا يصح أن يطلق على الله سبحانه عالم بمعنى عاقل ، وأما الاستبصار والتحقيق فهما العلم بعد الشك (٢) .

ومن هذا يظهر لنا أن الجباني كان يفسر الأسماء التي أطلقها الله سبحانه على نفسه تفسيراً يتفق مع ما يوجب العقل الله سبحانه من الكمالات ، ولا يجوز إطلاق تلك الأسماء إذا كانت لها معان لا يجوز العقل إطلاقها على الله ، فهو يعتمد على العقل في إطلاق الأسماء على الله وفي شرح الأسماء التي وردت وهكذا نرى الجباني - ككل المتأخرين - يعتمدون على العقل كثيراً في الأبحاث الاعتقادية وفي المبادئ والآراء

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ج ٢ ص ٥٢٦

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري ج ٢ ص ٥٢٦

الكلامية ، لكن بشرط أن لا يخرج العقل على المعنى الكلى الواجب لله وهو انصافه بكل كمال وتنزيهه عن كل نقص ، بل لقد بالغوا في نفى ما فيه شائبة تعدد حتى اضطروا إلى رأيهم في الصفات الذاتية ، ولم يفرقوا بين صفة وموصوف ، ولهذا يقول الجبائي إن الوصف هو الصفة ، وإن التسمية هي الاسم وهو قولنا : الله عالم قادر ، فإذا قيل له أنقول إن العلم صفة والقدره صفة ؟ قال : لم تثبت علماً حتى نقول صفة أم لا ، ولا نثبت علماً في الحقيقة حتى نقول قديم أو محدث أو هو الله أو غيره (١).

فالجبائي ليس عنده ذات وعلم ، أو ذات موصوفة ، وعلم صفة ، وليس عنده ذات موصوفة بالقدره وصفة هي القدره ، كما لا يقال عنده إن العلم قديم أو حادث ، أو إن القدره قديمة أو حادثة وهكذا كل صفات الذات ليست غير الله ، بل إن ذات الله هي نفس أسمائه ، فالاسم عين المسمى والصفة عين الموصوف ، أو بعبارة أدق ليس عند الجبائي صفة وموصوف واسم ومسمى .

فالجبائي - ومثله المعتزلة أو هو مثل المعتزلة في هذا - يحرص على وحدة الله وحدة مطلقة بعيدة عن كل شرائب التركيب والتعدد . ولقد تقدم أن المعتزلة كلهم ينفرون أن يكون لله سبحانه ماهية ، وليس هذا فقط ، بل يقولون إنه لا يصلح أن نقول إن الله ماهية ولكنها لا تعلم ، وهذا للتأكيد على نفي أن يكون لله سبحانه ماهية ، ومن هذا استحق المعتزلة الفسكون لا الكفران ، والإثابة لا العقوبة لأنه ليس على الإنسان من حيز أن يجتهد فيخطئ ، بل هو يستحق الإثابة حيث قصد بهجته وجهه الله وتحرى الصواب ، إنما الضمير أن يلبس الحق بالباطل أو يضل الناس في عقائدهم طائفاً متعمداً ، أو يقصد بهجته وجهه القبطان لا وجهه الله ، وإرضاء المخلوقين لا رب العالمين ، إنه ليس أضر على الناس من رباه بعمل الحق يضيع بينهم ، والباطل

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ٢ ج ص ٢٩٠

يظهر فيهم وأظن أنه ليس هناك من سلفنا من هوت به نفسه إلى هذا المضيق .
وبعداً من التطويل أكتفي بما ذكرت من آراء الجهابذ الإلهية لا نتقل إلى بعض آرائه
الطبيعية حتى ينكشف لنا بعض فضل متقدمينا على العلم عامة ، وعلم الكلام خاصة

٣ - آراءه الطبيعية

لم يقف الجهابذ في أبحاثه عند الكلام على العقائد ، وما يتصل بذات الله وصفاته ،
وإنما كانت له آراء طبيعية نفسه أن تكون آراء فيلسوف لا عالم كلامي ، وهذا أثر
من آثار حرية البحث عند المعتزلة ، واعتمادهم على العقل كثيراً . وكذلك أثر من
آثار الدراسات الفلسفية ومعرفة آراء الأمم الأجنبية . لقد بحث الجهابذ في الجزء
الذي لا يتجزأ ، والجواهر والأمراض ، والأجسام والحركات والسكنات وطبائع
الاشياء ، وأنه لا يجوز أن تتخلف قوانينها أمام قدرة الله (١) .

الجزء الذي لا يتجزأ :

فهو يقول بوجود الجزء الذي لا يتجزأ ، ولكن يجوز على الجزء من التأليف ،
وأن التأليف يحملها جميعاً .

تعريف الجوهر :

وهو الجهابذ الجوهر بأنه إذا ما وجد كان حاملاً للأمراض . فكان الجوهر
لا يوجد إلا مع عرض ، ولا يتحقق في الخارج إلا متصفاً بالأمراض وهذه أن

(١) قال أبو الحسن الأشعري في كتابه المقالات ، ٢٣ من ٢١٥ ، ص ٥٧٠ :
فأما محمد بن عبد الوهاب الجهابذ . . . فإنه يصف ربه بالقدرة على أن يجمع بين النار
والقطن ولا يخلق إحراقاً ، وأن يمكن الحجر في الحجر فيكون ما كنا لا نحمد من نعمته ،
وإذا جمع بين النار والقطن فعل ما ينبغي الإحراق ، وسكن النار فلم تدخل بين أجزاء
القطن فلم يوجد إحراق .

الجواهر جواهر بأنفسها ، لا يفعل قائل . ولهذا فإنها تعلم جواهر قبل أن تكون جواهر (١) .

تقسيم الجوهر :

يقسم الجبائي الجوهر إلى قسمين ، جوهر ليس بجسم ، وجوهر هو جسم ، والفرق بينهما أن الأول لا ينقسم وأما الثاني وهو ما كان جسماً ، فإنه الطويل للعرض العميق (٢) . ومن هنا نعرف الفرق بين الجوهر الذي ليس بجسم ، والجوهر الذي جسم .

ليس للجواهر جلس فوقها :

لا يجعل الجبائي الجواهر جلساً ، بل هو يقول : إن الجواهر على جلس واحد ، وهي بأنفسها جواهر ، وهي متغايرة بأنفسها ، ومتفقة بأنفسها ، ولكن يظهر - رغم قول الجبائي بالمغايرة والاتفاق في الجواهر - فإنه كان يذهب إلى أن حقائق الجواهر واحدة ، فهو يقول : وليست تختلف الجواهر في الحقيقة (٣) ، وإن تكون مغايرة الجواهر من الأغراض التي تقوم بها ، لا من نفس حقائقها ، لأنها واحدة .

انصاف الجوهر ببعض الصفات :

لقد ذهب الجبائي إلى أن الجوهر الواحد المنفرد الذي لا ينقسم يتصف ببعض صفات الجسم كالحركة والسكون ، واللون ، والطعم ، والرائحة ، لكن استحيل أن نحل فيه الحياة والعلم والقدرة ، أما الأمراض فإن الجوهر المنفرد لا يخلو عنها (٤) ، وقد ذكرنا فيما تقدم رأيه الذي يقول فيه إن الجوهر إذا وجد لا بد أن يكون حاملاً

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ٢٣ ص ٢٠٧

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ٢٣ ص ٢٠٧

(٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ٢٣ ص ٢٠٨

(٤) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ٢٣ ص ٢١٢

فترض وما يتصف به الجوهر المنفرد - عند الجبائي - أنه يلحق بنفسه ستة أمثاله ،
وأنه يتصف بالسكون والتماسة ، لكن لا يتصف بالطول (١) ، وإلا أصبح جميعاً
لا جزء بجزء ، وإذا جاز أن يتصف الجوهر المنفرد بالحركة فهل يمكن أن يحمل به
حركتان؟ قال الجبائي يعود أن يحمل الجزء الواحد حركتان إذا كان هناك دافعا (٢)

الأعراض لا تنقسم :

وإذا كان الجوهر منه جوهر لا ينقسم ، وهو الجزء الذي لا يتجزأ ، ومنه
جوهر ينقسم؟ وهو الجسم فهل تنقسم الأعراض كذلك إلى أعراض لا تنقسم ،
وأعراض تنقسم؟ ينسکر الجبائي أن الأعراض تنقسم ، فهو يمنع أن تكون الحركة
للواحدة تنقسم أو تتجزأ أو أن تتبعض ، ولكن إذا تحرك الجسم المركب من أجزاء
أو قام به أحد الأعراض كالسواد والبياض مثلاً هل تنقسم أعراضه تبعاً له؟ يقول
الجبائي : إن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء التحرك ، في كل جزء
حركة ، وكذلك الألوان وصائر الأعراض (٣) .

الأجسام تتحرك وتساكن :

لقد عرفنا فيما تقدم رأى النظام في انتقالات الأجسام وأنها تطفر حتى تتخلص
عن انقسام الحركات إلى ما لا نهاية كقبول الجوه الانقسام إلى ما لا نهاية ، ولكن
الجبائي ذهب إلى خلاف ما قاله النظام ، وهو أن الجسم يتحرك ويسكن . وأن
الجسم في حال حركته تغلظه مسكنات ، وله أن يظل سرعة الأجسام وبطئها بتخلل
المسكنات وعنده أن الجسم يتحرك بحركة مكانه وإن كان ساكناً ، ويعود أن يتحرك

(١) مقالات الاسلاميين لابن الحسن الأشعري ١ ص ٢١٥

(٢) مقالات الاسلاميين لابن الحسن الأشعري ١ ص ٢١٩

(٣) مقالات الاسلاميين لابن الحسن الأشعري ١ ص ٢١٩

(١٦م - الفرق الإسلامية)

المتحرك لا عن شيء ، وأن يتحرك العالم لا في مكان ، وللجسم حركات وسكنات هي أكرانه ، والجسم وقت خلق الله ساكن ، وعنده أن الحركة والسكون أكران ، إذا تحرك الجسم من مكان إلى مكان لم يكن هذا انتقالاً وإنما هو زوال للحركة الأولى ووجود للحركة الثانية ، فيعدد حركات الجسم - بناء على هذا - تكون أكرانه وكذلك سكناته ، وعنده أن الحركات كلها لا تبق ، وأما السكون فبعضه لا يبقى وهو سكون الحى ، وبعضه يبقى وهو سكون الجداد ، وأن الألوان والطعوم والأرايح وكثيراً من الأعراض تبقى (١) .

وكان الجبائي يقول إن الأعراض ترى كما ترى الأجسام ، ولكن لا تلمس كما تلمس الأجسام ، وهو في هذا يخالف رأى أبى الهذيل الذى يجوز لمس الأعراض كما تلمس الأجسام ، فالجبائي يذهب إلى أن السواد يرى كما يرى الجسم وكذلك البياض وسائر الأعراض ، فالإنسان إذا رأى جسمًا أسود رأى شيئاً مما الجسم الأسود والسواد القائم به وهو يرى أن فناء الجسم لا يوجد في مكان وأما العرض فنفاؤه يوجد في الجسم الذى يقرم به ، وأن فناء العرض يكون بوجوده ، فإذا وجد السواد بعد البياض كان وجوده فناء للبياض ، وعنده أن الأعراض لا تقاب أجساماً ، ولا الأجسام أعراضاً وأن الله سبحانه قد علم الأعراض أعراضاً ، والجواهر جواهر ، والأجسام أجساماً ، وخلقها كذلك على حسب ما علم ، فلم يعلم أشياء أعراضاً ثم خلقها غير أعراض بل هو يخلقها كما علمها ، فلا يخالف الخلق للعلم ، وإنما خلقه الأشياء على وفق ما علمها عليه من كونها أعراضاً أو جواهر أو أجساماً (٢) .

لقد قلنا إن الجبائي من جهولون بحركة الأجسام وسكناتها ، ولما مال حركة الأجسام جعلها حركة ذاتية من نفس الجسم وكان عنده الأعراض قسماً ، قسم يهودان بهاء .

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ج ٢ ص ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٥ ، ٣٥٩

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري ج ٢ ص ٣٦١ ، ٣٦٨ ، ٣٧١

نعم لا يجهز أن يعاد ، فالذى يعاد هو ما لا يعرف الخلق كيفية ، والذي لا يعاد هو ما يعرف الخلق كيفية (١) .

والى هنا نكتفي ببعض هذه الآراء الطبيعية ، وإن من يقرأ هذه الأبحاث يعتقد أن صاحبها فيلسوف من الفلاسفة الطبيعيين ، وليس الأمر كذلك ، لأنه - كما قلنا - فيما تقدم - لا يتوفر في كل من بحث من المعتزلة في الأمور الطبيعية شروط الفيلسوف بمعنى الكلمة ، لأن الفيلسوف حين يبحث في الطبيعة لا يسكون مقفلاً بفكرة ، ولا معتقداً لمبدأ من المبادئ ، بل هو يبدأ يبحث وهو خال من كل شيء له تأثير على بحثه ، وهو يبحث في الطبيعة للطبيعة ، بخلاف المتكلم فإن معتقداً أولاً ثم يدل على ما يعتقد ثانياً ، وكانت دراسة المعتزلة للأمور الطبيعية لهذه الغاية ، أى ليستدلوا بها على وجود خالقها ومنظمتها ومعجزاتها ، وإنما عاجزة ولا بد من اتهامها إلى قادر يقوم بأمرها ويدبر شأنها ، ويربط بين مفسككمها ، ويجهل كل ناحية من نواحيها ملزمة لقوانينها إلا إذا أراد هو غيرها كما يفهم من نظام إحراق النار لما اتصل به ، بأن اتصل النار بالقطن ولا تهرقه ومنعه الحجر من الصقوط ، وهكذا ترى أن الأمراض التي قصدها المعتزلة من أبحاثها الطبيعية إنما كانت وسيلة من وسائل إثبات ذاته تعالى وقدرته وعدله وحكمته إلى آخر ما ذكرته من الصفات .

٤ - آراؤه الإنسانية

كما أن للجباني آراء كلامية عارضة ، وآراء طبيعية وسيلة لإثباته الكلامية فإن له كذلك آراء إنسانية تتعلق بروح الإنسان وحياته وحوائجه وأمراضه وإرادته ومراده وعقله وعقله وهكذا إلى آخر ما ذكره من الأبحاث الإنسانية الكثيرة .

(١) مقالات الإسلاميين الأشعرى ٢٣ ص ٢٧٣ ، ٢٧٤

(٢) مقالات الإسلاميين الأشعرى ١٣ ص ٢٣٤

الروح . الحياة :

يذهب الجبائي إلى أن الروح جسم ، وأنها غـ... الحياة ، ، وأن الحياة مرض لا جسم (١) ، . ولكن لم يبين لنا الجبائي كيف تتصل الروح بالجسم ، هل يتصلان على سبيل التداخل أو الاتحاد ؟ أو يتصلان بطريقة أخرى غير طريقة الاتحاد والتداخل ولم يبين كذلك لماذا كانت الروح جسماً والحياة مرضاً ؟ ولم يبين أيضاً العلاقة بين الروح والحياة ، وهل الحياة أثر لها أو أثر لشيء آخر ، وهل الحياة مرض للروح ، أو للجسم أو لها ؟

الحواس :

يرى الجبائي أن الحواس أجناس مختلفة ، أى جلس السمع غير جلس البصر ، وأن جنس الشم غير جلس الذوق ، وهكذا جلس كل واحد من الحواس غير جلس الآخر ، ومع أنها أجناس فهي أعراض ويظهر أن العرض عنده قد يكون جسماً ، وبهذا يكون الجنس والعرض عنده غير الجنس والعرض المنطقيين ، وهي كذلك غير الحساس فليست حواس محمودة هي نفسه ، بل هي غـ... ، ولقد نفى الجبائي أن يكون إدراك الملموس هو اللمس ، وإدراك المذوق هو الذوق ، وإدراك المشموم هو الشم (٢) .

البلوغ . العقل . العلم (٣) :

لم يحدد الجبائي البلوغ بما حدده به الفقهاء من كونه بالإحتلال أو بالسنتين ، وإنما حدده تعديداً آخر يتفق مع ما ذهب إليه المعتزلة من أن الإنسان يعرف بعض العلوم بفطرته ثم تتكامل معارفه شيئاً فشيئاً فيقول : إن البلوغ هو تكامل العقل ،

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ٢ ص ٣٢٤

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ٢ ص ٣٤٠ ، ص ٣٤٣

(٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ٢ ص ٤٨٠

فإنسان عند الجبائي لا يسمى بالغاً إلا إذا تكامل عقله ، وإذا بقي الإنسان بدارن هذا التكامل فإنه يبقى صبياً ، وهذا يدلنا على اهتمام المعتزلة وعلى رأسهم الجبائي بقيمة العقل عند الإنسان .

بعد أن عرف الجبائي البلوغ بأنه تكامل العقل مرض العقل بأنه هو العلم ، وإذا كان البلوغ هو تكامل العقل والعقل هو العلم ، فيمكن أن نقول - بناء على هذا - إن الإنسان لا يكون بالغاً - عند الجبائي - إلا إذا تكامل عقله وأصبح على درجة عظيمة من العلوم والمعارف ، وإن ما ذهب إليه الجبائي من اعتبار العلم في البلوغ ، أو من أن البلوغ هو تكامل العقل الذي هو العلم ، يؤكد رأى المعتزلة من تعويلهم على العقل كثيراً حتى إنهم أوجعوا على الإنسان أن يعرف الله سبحانه وإن لم يرسل رسلاً ، وأن على الإنسان أن ينظر ليعرف الله وإلا كان آثماً .

ثم إن الجبائي يعمل تسمية العقل الذي هو العلم عقلاً ، لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه ، وأن ذلك مأخوذ من مقال البهر الذي يجمعه .

وليس العلم عند الجبائي شيئاً واحداً ، وإنما هو علوم كثيرة ، منها اضطراب وأنه قد يمكن أن يدرك الإنسان العلم قبل تكامل العقل فيه بامتحان الأشياء واختبارها والنظر فيها ، وفي بعض ما هو داخل في جملة العقل مثل تفكير الإنسان إذا شاهد الحبل أنه لا يدخل في خرق إبره بحضرته ، ثم نظر في ذلك وفكر فيه حتى علم أنه يستحيل دخوله في خرق إبره وإن لم يكن في خضرته فإذا تكاملت هذه العلوم في الإنسان كان بالغاً ومن لم يمتحن الأشياء فإن الله سبحانه بكل له العقل وبخلقه فيه ضرورة فيكون بالغاً كامل العقل ، مأموراً مكلفاً فكان للعلم - عند الجبائي - ثلاثة طرق ، وهى طريق الاضطراب ، وطريق المشاهدات الحسية ، ثم طريق متفكر في المشاهدات الحسية بعد غيبتها عن الحس . وإذا حصل للإنسان العلم بهذه الطرق الثلاثة أصبح بالغاً ، وإن لم تحصل له هل يبقى غير بالغ ؟ يقول الجبائي إن لم يحصل

للإنسان العلم بهذه الطرق الثلاثة التي هي شرط البلوغ ، فإنه يكون بالغاً كاملاً العقل وإن لم يحصل له هذا العلم ، وبهذا لم يفوت الجبائي على أكثر الناس البلوغ الذي هو شرط صحة التكليف لأنه لو راقب بالبلوغ عند حد اشتراط العلم فقط لما انطبق عنده هذا الشرط إلا على قليل من الناس ، إلا أن هناك نوعاً من العلم لا بد منه في التكليف عند الجبائي ، وهو أن خطر ارتداد إلى العلم بحسن النظر ، وأن الإنسان لا يكون مكلفاً إلا إذا خطر به أنه لا يؤمن إن لم ينظر أن يكون الأشياء صانع بما فيه ترك النظر أو ما يقوم مقام هذا الخطر من قول ملك أو رسول أو ما أشبه ذلك ، فحينئذ يلزمه التكليف . ويجب عليه النظر (١) .

إرادة الإنسان وقصده :

لقد أجمعت المذتلة على أن الإنسان يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل وأن إرادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ، ولا تكون إلا متقدمة المراد . أما الجبائي فإنه ذهب إلى أن الإنسان إنما يقصد الفعل في حال كونه ، وأن القصد لا يكون الفعل لا يتقدم الفعل وأن الإنسان لا يوصف بأنه في الحقيقة يريد أن يفعل ، وعنده أن القصد إلى الفعل هو الإرادة ، والإرادة بهذا تكون مع الفعل لا قبله فإذاً يكون الإنسان - عند الجبائي - غير مرید ، وإنما هو فقط له قصد وإرادة يكونان مع الفعل لا قبله ، وأنهما لا تأثير لهما في فعل من أفعاله وأنه إذا وصف الإنسان بأنه يريد فإنما يكون ذلك على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة .

موقف المخالفين من هذه الآراء :

عن كتبنا عن الجبائي أبو منصور البغدادي صاحب كتاب « الفرق بين الفرق » والذي سمي آراءه ، « ضلالات » (٢) ولقد يمكن لك بعد أن يقرأ آراء الجبائي أن

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ج ٢ ص ٤٨١

(٢) راجع كتاب « الفرق بين الفرق » للبغدادي ص ١٦٧ وما بعدها لتعرف ما كتبه البغدادي عن الجبائي .

تعرف هل هي ضلالات أم لا ؟ وتترك لك الحكم له أو عليه ، وهل كان مخلصاً في آرائه أو أنه لا يريد إلا الحق ، وأنه إذا أصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر ومن كتب من آراء الجبائي ، أيضاً أبو المظفر الاسفرايني ، وهو يقول عن هذه الآراء إراد بدع قاحشة ، وأن هذه البدع لا تخص (١) ، وما قلناه فيما ادعاه عليه البغدادى فله كذلك فيما ادعاه الاسفرايني وأنه ليس على القارىء إلا أن يقرأ بإمعان آراء الجبائي ليعرف مدى ما فيها من أصول أو بدع ، وما فيها من هدى أو ضلال ، وما فيها من حق أو باطل .

ومن هؤلاء كذلك أبو الفتح الشهرستاني إلا أنه ذكر آراء الجبائي وابنه أبي هاشم باسم المسائل (٢) ولقد اعتدل الشهرستاني في سرد آرائهما التي اتفقا عليها والتي اختلفا فيها ، من غير أن يعييهما في شيء إلا أنه قد ألزما بلوازم ليست من كلامهما ولا من آرائهما ، ومن بطلع على ما ذكره الشهرستاني وما كتبه عن الجبائي يظهر له هذا بوضوح .

الجبائي وأبو الهذيل :

إن من يقرأ آراء أبي الهذيل ، وآراء الجبائي يرى أنهما قد اتفقا في كثير من آرائهما ، ومن يتابع تاريخهما يظهر له أن كلا منهما كان إمام المعتزلة في عصره ، وأن كلا منهما قد عمل على نشر مذهب المعتزلة ، وكان لكل منهما تلاميذ كثيرون تمذهبوا بمذهبه ، وتأثروا بمبادئه ، وأن كلا منهما أثار كثيراً من المسائل الجدلية التي أصبحت محل أخذ ورد من المتكلمين بعده ، وإن كان الجبائي أقل في الجدل من أبي الهذيل ، حتى إنهم يقولون لقد كان الجبائي قريباً في الكتابة ، استكفه كان ضعيفاً في الجدل ، حتى إنه كان إذا طلب لمجلس تدب تليده أبا الحسن طلياً بن إسماعيل الأشعري .

(١) راجع كتاب التبصير في الدين ، لأبي المظفر الاسفرايني من ص ٢٥ - ٥٣

(٢) راجع كتاب الملل والنحل ، لأبي الفتح الشهرستاني من ص ٩٨ - ١٠٨

الخاتمة:

وإنما بعد هذا العرض القصير لأراء الجهابي لندرج كثر آمن هذا المجهود الجبار .
ومن الإخلاص في سبيل العلم ، والتفاني في نصرة الحق ، والدعوة إلى الواجب نحو الله ،
وتعرف إليه ، ولا نملك بعد هذا إلا أن نسأل الله سبحانه أن يغفر له بعض ما قد
دل فيه ، إن كانت له ذلات كما يقول خصومه ، وإن كنت لازلت أقول إنه على كل
حال مغاب ، إما إثابة مضاعفة إن أصاب الحق ، وإما إثابة غير مضاعفة إن لم يصبه ،
فأظن طاماً من علماء المسلمين يعتمد إلى باطل بلشره بين المسلمين . ويرجيه بينهم ،
ويدعوه ، ويدافع عنه . وإتق بعد هذا لا أقول إلا شيئاً واحداً ، وهو أن أسأل الله
أن يجرى علماءنا أحسن الجزاء ، وأن يوفقنا للقيام نحو ديلنا بما قاموا به من الإخلاص
والوفاء لله سبحانه ولدينه ورسوله ﷺ وقد آن لي بعد تلخيص آراء الجهابي ،
أن أنتقل إلى آراء ابنه د أبي هاشم ، وبهذا سينتم الكلام إن شاء الله على الطائفة
الثالثة من المعتزلة ، وينتهي كلامنا أيضاً على المعتزلة جميعاً .

(ب) أبو هاشم

إن كلامنا على أبي هاشم لن يكون مثل كلامنا على من تقدمه من المعتزلة طويلاً
واستفاضة ، لأننا الآن كدنا نصل إلى قرب أقول نعم المعتزلة ، ويظهر أن الناس بدأوا
يتحولون من آراء المعتزلة بعد أن خرج أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري ، وتروى
لنا كتب التاريخ أن أبا هاشم حين توفي لم يحفل بوفاته الاحتفال اللائق بعالم مثله .
فيقول في هذا أبو علي الحسن بن سهل القاضي : « لما توفي أبو هاشم الجهابي ببغداد
اجتمعنا فنة لندفنه ، لحملناه إلى مقابر الخيزران في يوم مطير ، ولم يعلم بموته أكثر
الناس . فلكنا جميعه في المنارة ، (١) فهذا النص يدل على أن أبا هاشم دفنه فنة قليلة من

(١) تاريخ بغداد لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب المتوفى سنة ٤٦٣ ١١٣ ص ٦٥

الناس كأنه رجل طدى ، لا رجل عالم له كرامته ، وله قيمته العلمية ، وهذا يدلنا على انصراف الناس عن المعتزلة ، هذا أولاً ، وأما ثانياً فإن آراء أبي هاشم هي آراء والده الجبائي إلا في مسائل قليلة سنذكرها عند الكلام على آرائه إن شاء الله .

نسبه : أما نسبه فهو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد ابن حمران بن أبان (١) مولى عثمان بن عفان ، وبذاء على هذا يكون أبو هاشم ووالده الجبائي قد نسل من فرع أصله مولى من الموالى ، وكان لهم كان متوارثاً في الدولة الإسلامية بين الموالى وفروعهم وقد تقدم تعليل هذا في الكتاب ، وبينا سبب ذلك ، وسبب انصراف أغلبية العرب عن العلوم والمعارف .

مولده ، وفاته . تعليمه : يروى بعض المؤرخين عن أبي هاشم أنه قال : ولدت في سنة سبع وسبعين ومائتين ، وأما وفاته فكانت في رجب سنة إحدى وثلاثمائة ببغداد ولقد تولى أبو هاشم إمامية الجبائي ، وكان زميلاً للأشعري في هذا ، واسكنه لم يخرج على أبيه كما خرج الأشعري ، وإن خالفه في بعض مسائل اشتهرت باسمه ، وأمرها قوله بالحال ، وسيأتي شرحها إن شاء الله عند الكلام على آرائه .

ولقد كان أبو هاشم ذكي الفؤاد يقلب الكلام على صاحبه ، فهو يقول : إن بعض أصحابنا قد سألني عن مسألة فاجهته منها ، فقال لي : يا أبا هاشم لا تظنني لم أكن أعرف هذا ، فقلت له : الصاحي بموضع رجل السكران أعرف السكران بموضع رجل نفسه ، يعني إن العالم أعلم بمقدار ما يحسنه الجاهل من الجاهل بقدر ما يحسن (٢) . ويقول عنه ابن النديم . كان ذكياً حسن الفهم ، ثاقب الفطنة ، صانعاً للكلام ، مقتدرأ عليه ، فيما به (٣) ، كما أن له كثيراً من الكتب ، وإن كنا لا نعرف الآن منها

(١) تاريخ بغداد لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب المتوفى سنة ٤٦٣هـ ، ١١ ص ٥٥٥

(٢) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١١ ص ٥٥

(٣) الفهرست لابن النديم ص ٢٤٧

شيئاً ، لأنه يظهر أنها قد فقدت كلها ، ولو وصلتنا كتبه لجاز أن يتفهم حكمنا عليه وعلى غيره من المعتزلة . ولقد ذكر هذه الكتب ابن النديم (١) وهي وإن لم تصلنا فإيه من الممكن أن نستخلص من أسماؤها الموضوعات العلمية التي كان يشتغل بها . وهي العلوم الكلامية والفلسفة ، والعلوم العسكرية ، وله كذلك في علم الأصول ، والعلوم الإنسانية ولقد ترك له تلاميذ من بينهم أبو علي محمد ، وأبو القاسم بن سهلويه المنقب بتشور (٢) وكذلك أحمد بن يوسف الأرق بن يعقوب (٣) ، ولكن مع وجود بعض تلاميذ لابي هاشم فإن مذهب المعتزلة قد أخذ يهتف من ذلك الوقت شيئاً فشيئاً حتى كاد يقضى عليه قضاء تاماً .

آراؤه

لقد تقلد أبو هاشم لأبيه الجهمي كما ذكرنا ، ولكنه - مثل سائر المعتزلة في أنهم يعتمدون في معلوماتهم على العقل كثيراً - قد اختلف مع والده على آراء . واختلف معه على آراء أخرى اختص هو بها . ما اختلف عليه أبو هاشم ووالده من الآراء :
أما ما اختلفا عليه فهو :

أولاً : أنها قالا بإرادات حادثة لا في محل (٤) ، وهي صفة له سبحانه وتعالى ، أما جعلهما الإرادات حادثة لأنها من صفات الأفعال وإبست من الصفات الذاتية ،

(١) راجع في هذا الفهرست لابن النديم ص ٢٤٧ وهذه الكتب هي كتاب الجامع الكبير ، كتاب الأبواب الكبير ، كتاب الأبواب الصغير ، كتاب الجامع الصغير ، كتاب الإنسان ، كتاب العوض ، كتاب المسائل العسكرية ، كتاب النفوس على أرسطاطلس في السكرن والفساد ، كتاب الطبائع والنفوس على القائلين بها ، كتاب الاجتهاد .

(٢) الفهرست لابن النديم ص ٢٤٨ ، ط مصر .

(٣) تاريخ بغداد ، لابي بكر البغدادي ص ٥٣ ص ٢٢١

(٤) المال والنحل للفهرستاني ص ١ ص ٥٤

لهي توجد عند الحاجة إلى وجود الفعل ، ولهذا فهي تتعدد بتعدد الأفعال ، وتحدث
بحدوثها ، وأما قولها إنها ليست في محل فأمر لا بد منه بناء على رأيهما من أنها من
صفات الأفعال وأنها سادئة . إذ لا يصح أن يقوم الحادث بذات الله القديمة ، لأن
قيام الحادث بالتدبير باطل فأمر هاشم والجبالي لا يمكنهما أن ينفي الإرادة عن
الله سبحانه ، وأن لا بد أن يكون مرئياً ، وأن وجودها عندهما عند وجود الفعل ،
فهي حادثة ، والحادث لا يقوم بذاته ، فتكون ثابتة قد وحادثة ، ولا في محل .

ثانياً : أنهما أثبتا لله سبحانه كلاماً ، وأنه متكلم بكلام يطلقه في محل (١) والكلام
عندهما لا يكون إلا بأصوات مقطعة وحروف مقطعة كذلك ، ويكون عندهما أن
المتكلم هو من فعل الكلام لا من قام به الكلام :

أما وصفهما الإله سبحانه بأنه متكلم ، فلأن عدم الكلام وهو البكم نقص ،
والنقص عليه سبحانه محال ، وكذلك هما يؤمنان أن القرآن من عند الله لا من عند
محمد صلى الله عليه وسلم ، والقرآن حروف وأصوات فهو كلام فلا بد أن يوصف
الإله بأنه متكلم ، لكن لا على أن تقوم به صفة الكلام ويكون له من صفات
اللات بل من الصفات الفعلية ، وبهذا تكون حادثة ، ولا يكون القرآن قديماً ، بل
يكون مخلوقاً لله ولا مانع من أن يوصف الإله على هذا بأنه المتكلم ، لأن المتكلم
من فعل الكلام لا من قام به الكلام .

ثالثاً : أنهما قد انفذا (٢) على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في الدار الآخرة وذلك
أنهما يعرفان أن الرؤية بالأبصار لا تكون إلا إذا كان المرئي في الجهة المقابلة للرأي ،
ولا بد أن يكون قريباً منه بحيث يرى ، وهذا يلزم أن يكون الله سبحانه في مكان ،
والمكان على الله محال ، وكذلك الرؤية تستلزم الإحاطة بالمرئي من الرأي ، وهذا يجعل

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٥١

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٥٥ طبع أوروبا

الإله سبحانه محدوداً ، وكون الإله محدوداً محال لأنه يصبح كالأجسام ، له يمين وشمال وخلف وأمام ، ومثابة الله للأجسام محال . لهذا منع أبو هاشم والجبائي أن يرى الله سبحانه بالابصار في الآخرة .

رابعاً : انفق (١) أبو هاشم وأبو علي أن الإنسان يجب عليه أن يعرف الله سبحانه بعقله ، وكذلك شكر الإله على نعمه التي أنعمها عليه وكذلك معرفة الحسن والقيبح ، هذه هي الواجبات العقلية التي يتحتم على كل إنسان ذي عقل أن يعرفها بعقله قبل إرسال الرسل ، إلا أننا قد عرفنا فيما تقدم عند الكلام على آراء الجبائي أنه كان يجهل البلوغ هو العقل ، والعقل هو العلم والعلم منه اضطرابي ، ومنه حسي ، ومنه نظري مستفاد من التجارب الحسية ، فكان البلوغ الذي يكلف عنده الشخص لا يكون إلا بهذه العلوم ، وإذا لم تحصل له تلك العلوم خلق الله فيه علماً يكون به بالغاً . وبهذا يسهل علينا قبول مبدأ أبي هاشم وأبيه ، ولما أن نسالها بعد هذا إذا كان العقل بوجوب ما أوجهه الرسل فما قاعدة الرسالات والرسل ؟ وقد أجابا عن هذا بأن الرسل هم الذين يقدرُونَ الأحكام ، فهم الذين يحددون الصلوات بأنها - مثلاً - خمس مرات في اليوم واليلة ، والأنصبة في الزكاة كذا كذا ، وهم الذين يعرفوننا أيضاً أوقات الطاعات فيعلموننا بأن صيام رمضان واجب ، وصيام العبدن وأيام الذريق حرام كما يعرفوننا أوقات الصلوات المختلفة ، وقت الحج ، وهكذا بما نجهز من معرفته ولادخل للعقل فيه ، وكذلك السمعيات كلها والمستولية المقترنة على كل فعل من الأفعال وكذلك مقدار الإثابة على المأمورات ، ومقدار العقوبة على المنهيات .

خامساً : انفق أبو هاشم والجبائي على أن الإيمان (٢) عبارة عن خصال الخم التي إذا اجتمعت سمى المرء المتصل بها مؤمناً ، فالإيمان عند أبي هاشم والجبائي ليس اعتقاداً

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٥٥ طبع أوروبا .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٥٥ طبع أوروبا .

فقط واسكنه الاعتقاد مع مجموعة الاحمال التي فرضها الله سبحانه على الإنسان ، وعلى ذلك إذا لم يحقق الإنسان محلا من أعماله فقد انعدم جزء من إيمانه ، وبهذا لا يصح أن يسمى الإنسان مؤمناً ، لأن إيمانه قد نقص ، ولما كان رأى أبي هاشم والجبائي في الإيمان أنه مجموعة خصال الخير ، فإن قائد خصلة منها لا يسمى مؤمناً ، ولا كافراً بنفسه ، وهكذا رأينا أن أول رأى قال به أول المعنزة وهو واصل قال به آخرها ، وهو أبو هاشم ، ومن هنا يظهر لنا أن هناك أصولاً للمعنزة اتفق عليها أوائلهم مع أواخرهم وهذه الأصول المتفق عليها هي التي تكون مذهب المعنزة ، وأما الآراء الفرعية فهي كثيرة وقد تعددت بتعدد علمائهم الكثرين الذين يذهب كل واحد فيها مذهباً خاصاً به يتفق مع مبادئه التي يراها مع محافظتهم جميعاً على الأصول الأولى للمذهب .

سادساً : قد اتفق أبو هاشم والجبائي على أن الله سبحانه جواد وحكيم وعادل ، ولما كان جواداً وحكيماً فإنه سبحانه لم يدخر عن عباده شيئاً عما علم أنه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة : من الصلاح والأصلاح والطف ، وليس المراد بالأصلاح - عندهما - هو الآلا ، بل هو الأعود في العاقبة والأصوب في العاجلة ، وإن كان ذلك مؤلماً مكرهاً ، وذلك كالحجامة والفصد وشرب الأدوية (١) ، ولما كان الله سبحانه عادلاً فإنه أرسل إلى عباده رسلاً لطفاً منهم بهم ليبيّنوا لهم ما كفهم القيام به من الآوامر التي أوجب عليهم أداؤها ، والنواهي التي وجب عليهم تركها ، وكل هذه التكاليف التي كفهم بها لم تكن لحاجته إليها وإنما هي لمصلحة عباده ، حيث أنها طريق لنيل الدرجات التي ادخرها لهم في الحياة الآخرة ، والدور بالسعادة في هذه الدنيا .

٢ - ما اختلف عليه أبو هاشم ووالده الجبائي :

أولا الصفات : أما رأى الجبائي في هذا فقد مرّته ، وهو أن صفات الله الذاتية

(١) المجلد والنحل للشهرستاني ١ ص ٥٥ ، طبع أوروبا .

عنده كالعالم والقدرة والحياة والسمع والبصر ، وغيرها من الصفات التي جعلها من الصفات الذاتية ، لا تقتضى أمراً زائداً على الذات ، فلا يلزم من وصف الله سبحانه بأنه عالم أنه علماً ولا يلزم من وصفه بأنه قادر أن له قدرة ، وكذلك الأمر في كل الصفات الذاتية لا يلزم من وصف الله سبحانه بها أمراً زائداً على الذات . هذا رأى الجبائي في الصفات ، ومنه نرى أن الجبائي لا يقول بصفات زائدة على الذات ، وإنما هناك ذات الله سبحانه فقط ، وليس هناك صفة مع الموصوف وهو الله سبحانه .

وأما رأى أبي هاشم في الصفات الذاتية فإنه على غير رأى والده ومن وافق والده من المعتزلة فيما رآه في الصفات الذاتية ، وهو رأى اشتغره . وعرف عنه ، وذلك أنه يعرف أن الله سبحانه قد وصف نفسه بأنه عالم وقادر وحى وسميع وبصير إلى آخر ما وصف به نفسه سبحانه ، ويعرف أن ذات الله سبحانه واحدة ، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ، وأنه قد عرف كذلك أن لدى كل الملائكة أصحابه على إنكار صفات الذات هو توهمهم أن هذا يؤدي إلى أن يكون بجانب الذات حقائق أخرى ، مما يؤدي في دعمهم إلى تعدد القدماء ، ليكل ذلك قال أبو هاشم في الصفات الذاتية : إنها أمور لا موحدة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة ، وسماها أحوالاً ، (١) وليس معنى هذا أنه ليس لها تحقق ، وليكن معناه أنها لا تعرف إلا مع الذات ، ولا تحقق إلا بتحقيقها ، ولا تدرك إلا معها ، ولا شك أن العقل يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشيء مطلقاً ، وبين معرفته على صفة ، فليس من عرف الذات عرف كونه طاملاً ، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متجزئاً قابلاً للعرض ، ثم إن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية ، واقتراحها في قضية ، ويعلم كذلك أن ما اشتركت فيه

(١) التمهيد في الدين لأبي المظفر الاسفراييني ص ٥٣ ، الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٥٦ طبع أوروباً ، اعتقادات فرق المسلمين والمفكرين للإمام غفر الله عن الرادى ص ٤٤ طبع مكتبة النهضة ، متن المواقف في علم الكلام تأليف القاضي عبد الرحمن الأبهى ، نشر الاستاذين : إبراهيم الدسوقي عطية وأحمد محمد الحقبولي ص ٥٧

غير ما افرقت فيه ، ولا شك أن تلك القضايا العقلية لا ترجع إلى الذات ، ولا إلى
اعراض وراء الذات ، لأن ذلك يؤدي إلى قيام العرض بالعرض وقيام العرض
بالعرض محال فتعين بعد هذا أن تلك الصفات ما هي إلا أحوال .

وعلى هذا يمكن - عند أبي هاشم - المفهوم من ذات الله يقطع النظر من
كونه متصفاً بصفة من صفات الذات كالعلم والقدرة مثلاً غير المفهوم من كونه متصفاً
بصفة من هذه الصفات .

مرقف المخالفين لأبي هاشم في قوله : بأن صفات الباري أحوال :

١ - أول من رد على أبي هاشم رأيه في الأحوال ، هو الجبائي ، ولقد قال
في رده : ليست الأحوال تشترك في كونها أحوالاً وتفرق في خصائص ، لأن ذلك
يؤدي إلى إثبات الحال للحال ، وهذا كذا فيلزم التسلسل وهو باطل ، فيجب أن
تكون هذه الصفات إما راجعة إلى مجرد الألفاظ التي وضعت في الأصل على سبيل
الاشتراك ، وليس لها معان أو صفات ثابتة في الذات على وجه يشمل أشياء ويترك
فيما الكثير ، وإن ذلك مستحيل ، لأنه يؤدي إلى التركيب من المعنى المشترك ومن
المعنى الخاص ، وإما راجعة إلى وجود واعتبارات عقلية هي المفهومة من قضايا
الاشتراك والافتراق ، وتلك الوجود كالمسب والإضافات والقرب والبعد وغير ذلك
بما لا يعد صفات ومن ردوا قول أبي هاشم في الأحوال ، مع التشبيح والتشبيه
أبو المظفر الاسفرايني قال : وكان من جهالاته (أبي هاشم) قوله بالأحوال حتى
كان يقول : إن العالم له حال يفارق به من ليس بعالم ، ولذا حال به يفارق حال
العالم ، ثم كان يقول : إن الحال ليست بمجردة ولا معدومة ولا مجهولة ، وأن
العالم يعلم على حالة ، ولا يعلم حال العالم ولا حال القادر ، ولا يمكن الفرق بين حال
العالم وبين حال القادر ، إذ لا يعلم حال واحد منهما ، ولا يعلم من نفسه ما يقول
كيف يقدر أن يعلمه غيره . بعد أن حكى هذا صاحب كتاب التمهيد ، قال مبطلاً

يرأى أبى هاشم ومستمعاً عليه أن مذهبه مثل الباطنية وأنه اقتدى بهم في ذلك ، لأنهم يقولون . إن الصانع لا معدوم ولا موجود ، ثم أبطل ما يؤدى إليه قول أبى هاشم ، وكذلك رأى الباطنية بقوله . وما من ثابت إلا وهو في الحقيقة موجود . إذ لا واسطة بين العدم والوجود . ولو ثبت بينهما واسطة لجاز أن يخرج الشيء من العدم إلى الثبوت ثم من الثبوت إلى الوجود . كما جاز أن يخرج من القيام إلى القعود . ثم من القعود إلى الاضطجاع . إذ كان القعود واسطة بين الطرفين .

ومن كلام أبى المظفر يظهر لنا أن رد على أبى هاشم ينحصر في أن القول بالحال كما قال أبرهائم يؤدى إلى أن هناك شيئاً لا هو بالموجود ولا هو بالمعدوم ولكنه واسطة بينهما . مع أن الشيء إما موجود . وإما معدوم . ولكن أظن أن ذلك في الأمور الخارجية ، أما الأمور التي ليس لها إلا مفاهيم عقلية فيمكن أن توصف بالثبوت لا بالوجود ولا بالعدم كالأشياء الخارجية والأحوال عند أبى هاشم من المفاهيم العقلية لا من الأشياء الخارجية . حتى تكون إما موجودة أو معدومة . كما قال صاحب كتاب « التمهيد » .

أما صاحب كتاب المواقف فإنه جعل للحال من كتابه مقصداً خاصاً ذكر فيه آراء المؤيدين وآراء النافين لها ، ولكنه بعد أن كان يذكر أدلة كل من الخصمين كان يعقب عليها ببطلانها . ولم نعرف منه أى رأى يعجبه أو يعيل إليه . وإنما تركنا في شك من كلا الأمرين . ولما قام حول رأى أبى هاشم ، في الأحوال من انقسام المتكلمين بين مؤيدين له وغير مؤيدين فإننى أبيع لنفسى الإطالة في الكتابة من هذه المسألة ولو بنقل النصوص التي كتبت فيها . لهذا سأقل للقارىء نص ما كتبه صاحب المواقف عن هذه المسألة قال صاحب المواقف :

الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم . وقد أثبتته إمام الحرمين أولاً . والفاضى ثانياً . وأبرهائم من المعتزلة . ثم قال : وبطلانه ضرورى لما عرفت

إن الموجود ماله تحقق ، والمعدوم ما ليس كذلك . ولا واسطة بين النفي والإثبات .
 ضرورة وانفكاكاً . بعد أن ساق صاحب المواقف هذا الإبطال من النافذ للأحوال
 أراد أن يصحح رأيهم بحيث لا يرد عليه هذا الإبطال فقال : والذي أحسم
 أرادوه حساباً يتأخم اليقين أنهم وجدوا مفهومات يتصور مروض الوجود لها ،
 فسموا تحققها وجوداً ، وارتفاعها عدماً . ومفهومات ليس من شأنها ذلك . فجمعوها
 لا موجودة ولا معدومة . ثم ساق وجهين لأصحاب الأحوال يثبتون بهما الأحوال
 فقال : حجة الميثتين وجهان :

الوجه الأول : الوجود ليس موجوداً ، وإلا زاد وجوده وتسلسل ، وليس
 معدوماً ، وإلا انصف الشيء بنقيضه بعد أن قرر وجه أصحاب الحال لإثباته رده
 بقوله : قلنا موجود (أى الوجود موجود) ووجوده نفسه ، فلا يتسلسل أو معدوم
 (أى أن الوجود معدوم ولا مانع من هذا) وإنما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه وهو
 بأن يقال : الوجود عدم . أو الموجود معدوم .

الوجه الثانى من وجوه إثبات الأحوال :

السواد مركب من اللونية وفصل يمتاز به ، وهو قابضية البصر فرضاً ، فإن وجه
 الجزء ان وهما معنيان أى عرضان ، لزوم قيام المعنى بالمعنى ، وهذا باطل ، وإن عدما
 أو أحدهما لم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم ، وإنه محال (أى تقوم المار جود
 بالمعدوم محال) . ثم قال صاحب المواقف مبطلا هذا الوجه : قلنا : المختار أنهما
 موجودان ، ولا يلزم قيام المعنى بالمعنى ، لأن التمايز بينهما ذهنى ، فليس فى الخارج
 شيء هو لون ، والآخر هو القابض للبصر يقوم بذلك اللون ، بل ذلك شيء واحد
 هو لون وهو بعينه قابض للبصر (١) .

(١) راجع متن المواقف للقاضى الاجمى من ص ٥٧ - ٥٨
 (١٧٢ - الفرق الإسلامية)

فالوجه الأول من أصحاب الأحوال مبنى على إبطال وصف الوجود بأنه موجود أو معدوم لما يلزم عن الأول من التسلسل ، وما يلزم من الثاني من اتصاف الشيء بتقيضه ، وصاحب المواقف صحح الوصفين فصحح وصف الوجود بأنه موجود ولا تسلسل لأن وجوده نفسه ، ثم صحح وصفه بأنه معدوم ولا تناقض في هذا .

وأما الوجه الثاني فقدم فيه مبنى على أن كل وصف من الأوصاف ، أو معنى من المعاني مركب من جلدس وفصل فإن كانا موجودين لزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل ، وإن كانا معدومين ، أو أحدهما موجوداً والآخر معدوماً لزم قيام المعنى بالمعدوم ، أو قيام المعدوم بالموجود ، وكلاهما باطل ، فرد صاحب المواقف هذا الوجه بأنهما موجودان ولا يلزم قيام المعنى بالمعنى لأنه ليس في الخارج أمران ؛ بل في الخارج أمر واحد ، وإن كان بينهما تمييز فهو في الذهن لا في الخارج ، وعلى هذا يكون صاحب المواقف قد رد كلا الاستدلالتين : استدلال المثبتين للأحوال واستدلال النافين له . ولم نعرف إلى أي الرأيين يميل كما قلنا .

بعد هذا نقول : إنه يلاحظ على صاحب المواقف ذكر القاضي مع من أثبتوا الأحوال ، والقاضي هو الإمام أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني المتوفى عام ٥٠٣ هـ ، مع أن القاضي قد باهاً لرد على أبي هاشم فيما ذهب إليه من قوله : بالأحوال ، سماه باب : الكلام في الأحوال على أبي هاشم ، (١) وهذا يدل على أن القاضي لم يكن ممن يقولون : بالأحوال ، مع أبي هاشم .

واستدلال أبي هاشم مردد بين كون الحال إما معلومة وإما غير معلومة وكلاهما باطل عند القاضي ، ثم إن له استدلالاً آخر مبنيّاً على ترده العلم المتعلق بالحال بين أن يكون بالنفس والحال معاً ، أو بالنفس فقط دون الحال ، أو بالحال فقط دون النفس .

(١) راجع كتاب : التمهيد . الإمام أبي بكر الباقلاني الذي نشره الاستاذان : محمد محمود الخضري ، ومحمد عبد الحادي أبو ليد : من ص ١٥٣ - ١٥٥

أولا بالنفس ولا بالحال، ثم أبطل بعض هذه وانتهى إلى أنه إذا كان العلم بأن النفس على الحال علماً بالحال فقط فقد ثبت أن الحال معلومة، وإن كان العلم بذلك علماً بالنفس والحال، فقد وجب أن يكونا معلومين جميعاً، وأن تكون الحال معلومة، كما أن النفس معلومة، ثم انتهى إلى إبطال أن الحال غير معلومة، وإسكنها معلومة. وإذا كانت معلومة وجب أن تكون موجودة، ولا يصح أن تكون معدومة، وإن كانت موجودة وجب أن تكون شيئاً وصفة متعلقة بالعلم، وهذا قول أصحاب الصفات، ولا يكون هناك خلاف إلا في العبارة والتسمية، فأصحاب الصفات يسمون تلك المعاني صفات، وأصحاب الأحوال يسمون تلك المعاني نفساً، أحوالاً، ثم استدل على إبطال الأحوال أيضاً بالتسلسل، حيث إن كل حال يحتاج إلى حال أخرى وهكذا فيتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية وهذا باطل، وذلك لأن الحال إما أن تكون حالاً لنفسها، وإما أن تكون حالاً لحال أخرى. فإن كان الأول لزم أن يكون كل حال حالاً لصاحب الحال، وهذا باطل. فبقي أن يكون لكل حال حال أخرى تقتضيها وهذا أيضاً باطل لأنه يؤدي إلى التسلسل الباطل، وما أدى إلى الباطل فهو باطل، فالقول بالحال إذن باطل وهكذا نرى أن القاضى قد أبطل قول من يقولون بالأحوال. ولا أعرف بعد هذا كيف أن صاحب المواقف قد جعل القاضى ممن يقولون بالأحوال، ولعله لم يطلع على هذا الاستدلال الذى سقناه للقاضى على بطلان رأى أصحاب الأحوال، أو لعله استنتج من نص للقاضى قال فيه. وهذا قولنا الذى نذهب إليه، وإنما يحصل الخلاف في العبارة وفي تسمية هذا الشيء علماً أو حالاً، وليس هذا بخلاف في المعنى (١).

والخلاصة إن أبا هاشم قد اشتهر بمسألة الأحوال، حتى كادت تسر كل مذهب إليه من الآراء، وعرف أبو هاشم به عند المتكلمين. بأنه صاحب الأحوال.

وانضم له كما رأينا مزيدون ، وعالقه في ذلك رادون ومطلون لما ذهب إليه من القول بالأحوال .

ويلاحظ أن رأى أبى هاشم في الأحوال عبارة عن حل وسط بين رأى المعتزلة الذين جعلوا الصفة والذات شيئاً واحداً ، وبين الذين بالغوا في إثباتها من المذهب حتى جعلوها كالذات ، فهو يعرف أن الله سبحانه قد وصف نفسه بصفات ما في ذلك من شك ، وهو يؤمن كذلك أن الله واحد لا تركيب في ذاته ولا مركب له في ملكه ، وقد رأى هذين الرأيين الذين بالغ أصحابهما فيما يعتقدان حتى خرج بهما اعتقادهما إلى مالا يليق به سبحانه ، فالمعتزلة بالغوا في التوحيد حتى أدى بهم إلى نفي الصفات خوفاً من شائبة التعدد أو التركيب ، والمشبهة بالغوا في إثبات الصفات حتى جعلوها وجوداً يقتضي مع ما يليق به سبحانه . لما رأى هذا أبو هاشم خرج برأيه في الأحوال ، وعرفها بالتعريف المتقدم الذي وضعها الوضع الوسط فهي لا موجودة ولا معدومة ، وإنما هي بين الوجود والعدم وهو الثبوت ، فهي ليس لها وجود خارجي كوجود الذات وليست معدومة ، لأن الله سبحانه أثبت لها لنفسه ، فهي إذن أمر وسط بينهما وهي أنها ثابتة ، ولقد يؤيدنا في رأينا هذا ما قاله القاضي الأجهي بعد حكايته رأى أبى هاشم ومن وافقه في القول بالحال وهو : والذي أحسبهم أرادوه حساباً يتناخم اليقين أنهم وجدوا مفهومات يتصور مروض الوجود لها ، فسروا تحققها وجوداً ، وارتقاها عدماً ، ومفهومات ليس من شأنها ذلك فخلوها لا موجودة ولا معدومة ، (١) .

(ثانياً) اختلفا في كونه تعالى سمياً بصيراً :

أما الجهاني فإنه يقول معنى كونه سمياً بصيراً أنه لا آله به ، وأما ابنه أبو هاشم

(١) من المواقف للقاضي عبد الرحمن بن أحمد الأجهي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ ص ٥٧

فإنه يقول : إن كونه سميحاً حالة ، وكونه بصيراً حالة أخرى ، وهما غير كونه عالماً ، لأن كونه عالماً حالة أخرى غيرهما ، لاختلاف القضايا والمفاهيم والمتعلقات والآثار .

(ثالثاً) اختلاف في اللطف :

أما الجبائي فإنه يذهب إلى أن من يعلم الباري تعالى من حاله أنه لو آمن مع اللطف لكان ثوابه أقل لقلّة مشقته ولو آمن بلا لطف لكان ثوابه أكثر لعظم مشقته ، لو علم الباري هذا فإنه لا يحسن منه سبحانه أن يكلفه إلا مع اللطف ، فالجبائي يرى أن رحمة الله بعباده أطفأ بهم ، ولو فرت عليهم الحظ الأكثر في الإجابة غير لهم وأحسن من مشاق التكاليف .

أما ابنه أبو هاشم فإنه يرى أن المشقة في التكليف مع الزيادة في الثواب خير من اللطف الذي يخفف عنهم التكاليف مع النقص في الثواب والدرجات .

(رابعاً) الاختلاف في الألم للعوض :

أما الجبائي فإنه يهود الألم ابتداء على أن يكون منه عوض وهذا النوع هو ألم الأطفال ، فإن لإيلام الطفل جائز ابتداء لأجل أن يكون منه عوض . وأما ابنه أبو هاشم فإنه يهود الألم بشرط العوض ، فلا يهود عند أبي هاشم وقوع الألم ابتداء على أن يكون منه عوض ، وليكن يهود بشرط العوض .

والله هنا فخرى بما ذكرناه من أبي هاشم ، وهذا القدر كاف لمن يريد . أن يتصور مذهب المعتزلة تصوراً إجمالياً .

الحكم على المعتزلة :

أولاً : الآراء - ثانياً : المنهج :

أما الآراء : فمنها ما هو مجمع عليها مندم . وهي الآراء التي ابتدأت بتأريخ لغاتهم وانتهت بأبي هاشم ، وإن لم يكن أبو هاشم النهاية الأخيرة لمذهب المعتزلة وإنما

هو نهاية المذهب من حيث أنه قد ضعفت أركانه ، ولت دعائه من حين قيام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري للبدع الجبائي المعتزلي ، والمتوفى سنة ٢٢٤ هـ بإنشاء مذهب جديد وسط بين مذهبي المتمسكين بالنقل وم أهل الحديث ، ومذهب المتمسكين بالعقل وم المعتزلة ولقد سمي مذهبه مذهب أهل السنة .

وأما الآراء التي أجمع عليها المعتزلة فقد ذكرها أبو الحسين الخياط في كتابه الانتصار ، فقال : وليس يستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالاصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد والميزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي ، (١) هذه هي أصول المعتزلة الخمسة كما ذكرها عالم من علمائهم ، وموافق من بينهم ، أما التوحيد فيقصدون به أن الله واحد في ذاته ، وأنه ليست له صفات غير الذات وأما تفسير تلك الصفات فإنها تختلف بحسب رأي علمائهم وقد تقدم هذا بوضوح . وأما العدل فإن معناه أن الله كلف عباده ثم أعطاهم الاختيار والقدرة على القيام بتلك التكاليف ، كذلك أعطاهم عقولا يدركون بها الحسن والقبيح ، وأما الوعد والوعيد فإن معناهما أن العاصي لا بد أن يدخل النار إن مات على غير توبة ، والمطيع لا بد أن يدخل الجنة لأن الله سبحانه وعد بهذا ، وأما الميزلة بين المنزلتين فعناها أن من يفعل منكراً من المؤمنين فليس مؤمناً ولا كافراً ، وإنما هو في منزلة الكفر والإيمان وأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو تحقيق لأصولهم لأنهم دائماً يعتمدون على العقل وعلى الإقناع ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من وسائل الإقناع العقل . وكما تقدم فإن كل هذه الأصول قد اختلف علمائهم في تفسيرها ، وهناك فروع غير هذه الأصول اختلف عليها علماءهم ، ومن هنا تمددت آراؤهم ، فإذا تفرقت خلافتهم في أمرين : أحدهما تفسير مبادئهم التي أجمعوا عليها . ثانيها فروع زعم بعضها من تلك المبادئ وبعضها من أفكار دخيلة على العقيدة الإسلامية .

أما منهم فإنه بدأ أولاً جدلاً بسيطاً حول مسائل كانت شائعة عند المسلمين ،
منها مسألة مرتكب الكبيرة ومنها صفات الله ، ومنها أفعال العباد ومنها رأيهم في
القرآن ، وبدأ هذا الجدل البسيط على يد واصل بن عطاء ، ثم تكوّن آراء المذهب
شيئاً فشيئاً بسبب العلوم الدخيلة وبسبب اختلاط الأمم الأجنبية التي كانت لها
فعل وآراء مختلفة ، إلا أنه كان كذلك مذهباً جديلاً ، وأظهر ما كان ذلك عند علماء
الطبقة الثانية منهم كآبي الهذيل والنظام وفي الطبقة الثالثة كانت أصول المذهب قد
تركزت وسلكت طريقاً يكاد يكون علمياً ، ورأينا دقة في التعبير ، وتمحيصاً في البحث
الآراء والمسائل الكلامية ، وانتهت تلك الدقة بمذهب الأحوال ، عند أبي هاشم ،
حتى أن رئيس الأشاعرة أبا الحسن (١) كان يقول به ، ثم إمام الحرمين ، وإن كان
صاحب المواقف يقول إنه رجع عنه وكذلك القاضي كما قال صاحب المواقف
أيضاً (٢) .

ولقد عرفنا بعد هذا العرض الموجز فضل المعتزلة على علم الكلام ، وأنه لولا
أن ليض الله المعتزلة للدفاع عن ذلك الدين لما تكون علم الكلام وهو ثروة إسلامية
عظيمة ولما أمكننا الوقوف أمام المهاجمين على الدين الإسلامي بشبهاتهم الباطلة
وادعاءاتهم الكاذبة ، ولأن تلك بعد هذا الجهد المشكور للمعتزلة إلا أن نسال الله سبحانه
أن يثيبهم على ما قاموا به نحو الدين الإسلامي ، وأن ينفو عن بعض ما وقع منهم من
ذلات . وإنني أرجو أن يسكن العلماء المخلصون للدين الإسلامي جهودهم لإظهار
كنوز تلك الطائفة المغيرة ، والآن نلتفت بعون الله إلى فرق أخرى إسلامية وهي
الخوارج والشيعة والمعتزلة ، وسنذكر من كل منها كلمة مختصرة حتى يأخذ القارئ
من كل منها صورة إجمالية ، حتى إذا مد الله في العمر كتبنا من كل منها بما يعطى
عنها صورة وافية وسليداً إن شاء الله الكلام على الخوارج ثم الشيعة ثم المعتزلة .

(١) الملل والنحل للفيروزستاني ج ١ ص ٥٧

(٢) متن المواقف للقاضي الأبي ص ٥٧

الفصل السادس

الخوارج

١ - كلمة إجمالية عن نعتهم وفرقهم

يقول بعض مؤرخي الفرق : إن كل من خرج على الإمام الحق الذي انقضى الجماعة عليه يسمى «خارجياً» سواء كان الخروج في أيام الصعابة على الأئمة الراشدين ، أو كان بعدم حل التابعين ، أو على الأئمة في كل زمان (١) ، وعلى هذا التعريف يكون تسميتهم بالخوارج ، من مخالفتهم لأئمتهم (٢) ، وإن الخوارج مستعمرون في كل وقت مادام يوجد من يخرج على رؤساء الحكومات ، ولأن هناك فرق بين الخوارج بهذه الاصطلاح والخوارج الذين تؤرخ لأرائهم ، وكما عرف الخوارج بهذا اللقب عرفوا باسم (الحرورية) و (الشرأة) و (المارقة) و (المحكمة) . أما لأنهم لقبوا (بالحرورية) فلأنهم بعد أن جمع على بن أبي طالب رضي الله عنه من صفين إلى الكوفة انحدروا إلى حروراء (٣) ، وأما لأنهم لقبوا (بالشرأة) فلأنهم كانوا يقولون (شرينا أنفسنا

(١) الملل والنحل للشهرستاني ١ ج ١ ص ٨٥ من طبع أوروبا ، لكن أبو الحسن الأشعري يقول في كتابه (مقالات الإسلاميين) ١ ج ١ ص ١٢٧ إنهم سموا خوارج لخروجهم على علي بن أبي طالب - لا كما قال الشهرستاني .

(٢) يظهر أن تسميتهم بالخوارج مأخوذة من قوله تعالى - ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدرك الموت فقد وقع أجره على الله - وعلى هذا تكون تلك التسمية (الخوارج) لقب مدح لا ذم ، وتكون منهم لا من مخالفتهم ، وإن حياتهم التي صبغت بالتفاني في القتال تهيئهم لمبادئهم تساعدنا على هذا الاستنتاج .

(٣) حروراء بفتح الراء كما طبعتها باثوث في معجم البلدان ، ٣ ج ٣ ص ٢٥٦

في طاعة الله أى بعثها بالجنة) ويظهر أنهم أخذوا هذا المعنى من قوله تعالى: (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله أى بأهها، وأما تسميتهم (بالمارقة) بمعنى أنهم مارقون من الدين كما يمرق الشحم من الرمية فإنهم لا يرضونها وينكرون أن تكون تسمية لهم، لأنهم - في نظرهم - ليسوا مارقين من الدين بل هم المؤمنون ومخالفوهم هم الكافرون أو المشركون على خلاف بينهم، وأما المحكمة فإنهم لقبوا بها لأنهم كانوا يقولون: (لا حكم إلا لله).

المحكمة. أول ألقاب الخوارج هو لقب (المحكمة) وإنما لم تترجم لهم بهذا اللقب لأنه لم يبق لهم وصفاً عاماً يصح أن يشمل جميع فرقهم، بل انفرد به أوائلهم الذين أنكروا على رضى الله عنه التحكيم بعد أن رأوا أنه لم يوقف القتال بين المسلمين وبعد أن رأوا - غلطاً - أن هذا التحكيم باطل لأنه لا يصح أن يحكم الرجال في كتاب الله، وإن كان في الحق أن ذلك لم يكن فيه مذهبوا إليه من أنه نصكم للرجال في كتاب الله وإنما يصح أن يكون تنفيذاً لما أمر به كتاب الله لقوله تعالى: (وإن طائفتان من المؤمنين اختلفتا فافصلهما فإحدى طائفتان على الأخرى فقالوا اتق نبى حتى تفر إلى أمر الله فإن قامت فافصلهما بينهما بالعدل وأفسطوا إن الله يحب المنسطين) ولقد كان على رضى الله عنه يعرف ما يريدون بهذه المحكمة (لا حكم إلا بالله) لهذا كان يرد عليهم ويقول: حين سمعتم منهم - كلمة عدل يراد بها جور، إنما يقولون (لا إمارة) ولا بدمن إمارة برة أو فاجرة (١).

الخوارج. أما اختيار كلمة (الخوارج) لقباً عاماً لهم، فلأن هذه الكلمة تصح أن تكون وصفاً لكل فرقهم بل تعبه أن تكون دستوراً لهم، وهذا سر انقسامهم إلى فرق، يكون الواحد منهم تابعاً لرئيسهم ثم يحصل خلاف بينهم على أمر صغير جداً، ثم لا يلبث أن يصير ذلك الأمر الصغير كبيراً، ويخرج التابع على منبوهه

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٨٨ من طبع أوروبا.

بعد أن يكفروا ، ثم ينقسم الناس إلى قسمين قسم يؤيد التابع وينصرونه إماماً ، وقسم يبقى مع إمامهم الأول وهكذا ، فكان خروج المحكومين على الحاكمين عند الخوارج دستورهم العام ووصفهم اللازم ، لهذا آثرنا أن نترجم لهم (بالخوارج) دون ألقابهم الأخرى التي ذكرناها .

فرق الخوارج :

ونتيجة لما تقدم من الخوارج يكونون على رأي واحد ثم لا يلبث أن يحصل بينهم خلاف على رأى فينقسمون ويخرجون على إمامهم قد انقسمت الخوارج إلى فرق كثيرة لم يتفق المؤرخون على عددهم (١) لكن اتفقوا جميعاً على أنهم لا يقلون عن عشرين فرقة ، بعضهم أصول ، وبعضهم فروع .

أما الأصول منهم على حسب ما قاله أبو الحسن الأشعري (٢) فهم . الأزارقة ، والإباضية ، والنجدية ، والصفرية وعلى ما ذهب إليه الشهرستاني هم المحكمة الأولى والأزارقة ، والنجدات ، والبيسية ، والمجاردة ، والشعابية ، والإباضية ، والصفرية . وأما الفروع بناء على ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري فهم :

المطوية : أصحاب عطية بن الأسود الحنفي . وكان ممن خالفوا نهدة بن عامر

(١) أما الأسفرائني فقد جعلهم اثنتين وعشرين فرقة : منهم سبع فرق أصلية . والفرق الباقية تفرعوا عن الفرق الأصلية وهم المحكمة الأولى . الأزارقة . النجدات . الصفرية . المجاردة . الإباضية . الهيبية . وأما الفروع فإن المجاردة قد تفرع عنهم اثنتا عشرة فرقة . وتفرع عن الإباضية أربع فرق . راجع التبصير للأسفرائني من ص ٢٦ - ٢٦ وكذلك جعلهم البغدادى وعبد الرزاق الرسني اثنتين وعشرين فرقة أصولاً وفروعاً . راجع الفرق بين البغدادى من ص ٥٥ - ٩٢ ويختصر الفرق بين الفرق للرسني من ص ٦٥ - ٩٤ أما نضر الدين الرازي فإنه جعلها إحدى وعشرين فرقة بين أصول وفروع . راجع الاعتقادات بين فرق المسلمين والمشركن للرازي من ص ٤٦ - ٥١ .

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري ص ١٠١ .

الحنفى ، والفديكية أصحاب ابن فديك وكان من أصحاب نهضة ثم اختلف معه
وخرج عليه .

والمجاردة : أصحاب عبد الكريم بن عجرد ، وأصلهم من أصحاب عطية
ابن الأسود ، واقترب المجاردة خمس عشرة فرقة وهم الفرقة الأولى منهم ، والميمنية
أصحاب ميمون بن عمران ، والخلفية أتباع خلف ، والخزمية أتباع حمزة بن أدرك ،
والشمسية أصحاب شعيب بن محمد ، والحازمية أتباع حازم . والمعلومية وهم من الحازمية
ثم اختلفوا معهم لقولهم من لم يعرف الله بسائر أسمائه فهو كافر . والمجهولية وهم من
الحازمية إلا أنهم لا يوجبون معرفة أسماء الله كما قالت المعلومية . والصلتية أصحاب
عثمان بن أبى الصلت والشمالية أصحاب ثعلب بن طامر . والأخفسية وهم فرقة من
الشمالية أصحاب أخلس بن قيس . والمعبدة وهم من الشمالية وقد اتبعوا رجلاً اسمه معبد .
والشيبانية وهم كذلك من الشمالية أصحاب شيبان بن سلمة . والرشيديّة من الشمالية أيضاً
وهم يلبسون لرجل اسمه رشيد ، والمكرمية إحدى فرق الشمالية ورؤسهم دأبرمكرم ،
فبناء على ما تقدم تكون كل الفرق التي ذكرها الأشعرى قد تفرعت عن المجاردة
أصحاب عبد الكريم بن عجرد ، وأصل المجاردة هم العطوية أصحاب عطية بن الأسود ،
وأصل العطوية إحدى فرق النجدية أصحاب نهضة بن طامر الحنفى .

وأما الصفرية وهم أصحاب زياد بن الأصفر فإن الأشعرى يقول عنهم وكل
الأصناف سوى الأزارقة والاباضية والنجدية فإنما تفرعوا من الصفرية (١) .

وأما الإباضية : وهم إحدى الفرق الأصلية عند الأشعرى ، ويلقبون لرؤسهم
عبد الله بن إباض فإن فروعهم هم : الحفصية وإمامهم حفص بن أبى المقدام واليزيدية
أصحاب يزيد بن أنيسة ، والحارثية أصحاب حارث الإباضى ، ومنهم من يسمون
أصحاب طاعة لا يراهم وجه الله . . ومنهم الواقفية ، ومن الواقفية ، الضحاكية
واقفية أخرى . . وسبب تسمية الأولى والثانية بالواقفية أن كليهما وقفت بهن

(١) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأندلسى ج ١ ص ١٠١

فريقين اختلافاً على حكم فلم ينضيا إلى أحد الفريقين المختلفين وقالوا : نقف ، فسموا
واقفية ، لهذا .

أما البيهسية وهم أصحاب : أبي بهس الهضيم بن جابر فإن الأشعري لم يجعلهم من
الفرق الأصلية للخوارج وإن كان قد عدم الشهرستاني — كما تقدم — من الفرق
الأصلية ، مع أنه ذكر لهذه الفرقة فروعا منها : فرقة يقال لها « العوفية » ، وقد اختلفت
العوفية إلى فرقتين لخلافهما على من رجح من دار الهجرة ومن الجهاد إلى العقود
هل يبرأون منه أم لا ؟ فواحدة تها والآخرى لا تبرا . ومن فرق البيهسية : أصحاب
السؤال ، وهم اتباع : شبيب النجراني . . ومنهم : أصحاب التفسير ، ورئيسهم
الحكم بن مروان ، من أهل الكوفة .

ومن فرق الخوارج التي ذكرها الأشعري : أصحاب صالح . والحسينية أصحاب
رجل يعرف : بأبي الحسين . . والراجمة لأنهم رجعوا عن رجل اسمه : صالح
ابن مسرح . . والشيبية وهم أصحاب رجل اسمه : شبيب ، وقف في صالح وفي الراجمة
ولم يقطع في واحد منهما بحكم ، وقال : لأدري ، وسموهم لهذا « مرجئة الخوارج » (١) .
فأنت ترى من هذا أن فرق الخوارج عند الأشعري تبلغ الثلاثين فأكثروا وقد
تقدم أن بعض مؤرخي الفرق جعلهم اثنتين وعشرين فرقة والحق أنه لا يمكن معرفة
عدد فرق الخوارج ولا ضبطها ، لأن الخلافات كانت توجد بينهم على أقل شيء (٢)

(١) راجع مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ من ص ٨٦ — ١٢٤

(٢) من ذلك أن رجلا اسمه عبد الجبار خطب إلى ثعلبة أبلته فطلب منه أربعة
آلاف درهم فأرسل عبد الجبار يسأل أمها إن كانت قد بلغت وأقرت بالإسلام لم أبال
ما أمرتها ، فقالت : ابني مسلة بلغت أم لم تبلغ ولا تحتاج أن تدعى إذا بلغت ،
فرد عبد الجبار عليها مرة أخرى ، ولما علم ثعلبة أنها ما من هذا ، ولكنه أخبر
عبد الكريم بن محمد بهذه الحال فقال عبد الكريم إنه يجب دجاؤها إلى الإسلام بهد
بلوغها ، ونجب البراءة منها حتى تدعى إلى الإسلام ، فرد عليه ثعلبة ذلك قال : =

وأما فروع الخوارج على مذهب لاية القهرستان فهم مع أصولهم: المحكمة (١) الأولى.
الإزارقة (٢). النجدات (٣). البيهسية (٤). ومن البيهسية فرقة تسمى العونية (٥).
وهي فرقتان ومنهم أصحاب (٦) التفسير. منهم أصحاب (٧) السؤال.

= لا بل تنبذ على ولايتها فان لم تدع لم تعرف الإسلام، فهي. بعضهم من بعض
لذلك وأصبح نطليه صاحب فرقة لهذا مقالات الإسلاميين، ص ١١٢ - ١١٣
(١) هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب حين جرى أمر
الحكمين واجتمعوا ببحر وراء من ناحية الكوفة. ورأسهم عبد الله بن الكواء
وعتاب بن الأور، وعبد الله بن وهب الراسبي، وعروة بن جرير ويريد بن طهم
المحاري، وحر قوص بن زهير المعروف بذي الشدة.

(٢) أصحاب أبي راشد نافع بن الأزرق والذين خرجوا معه من البصرة إلى
الأهواز في أيام عبد الله بن الزبير.

(٣) أصحاب نهد بن طامر الحنفي الذي خرج من البصرة إلى نافع ثم رده إليها أبو
غديك وعطية بن الأسود الحنفي.

(٤) أبي يحيى الخبيص بن جابر من بني سعد بن صبيعة، وقد كان الحجاج طاه
أيام الوليد فهرب إلى المدينة.

(٥) الشمرستاني في الملل يسميها العونية، وأبو الحسن الأشعري يسميها
العوفية، ولم يذكر نسبتها إلى شخص.

(٦) هم فرقة من البيهسية وهم أصحاب رجل اسمه، الحكم بن مروان، وصفي كونهم أصحاب
النفسه أن من شهد - عندهم - على المسلمين لم يهرش شهادته إلا بتفسير الشهادة كيف هي؟.

(٧) هم فرقة من البيهسية وهم أصحاب شبيب النجرائي، وإنما سموا أصحاب
السؤال، لأنهم زعموا أن الرجل يكون مسلماً إذا شهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً
عبده ورسوله، وتولى أولياء الله وتبرأ من أعدائه، وأقر بما جاء من عند الله جلة،
ولأن لم يعلم سائر ما افترض الله سبحانه عليه مما سوى ذلك أفرض هو أم لا؟ فهو
مسالم حتى يتلى بالعمل به فيسأل، لهذا سموا أصحاب السؤال، حيث أن المرء لا
يطالب بالعلم بما فرض عليه إلا إذا ابتلى فحينئذ يسأل.

العجاردة (١) . وقد افترقت إلى عدة فرق وهم : الصلتية (٢) ، الحمورية (٣) ، الخليفة (٤) ، الميمونية (٥) ، الاطرافية (٦) ، الشعبية (٧) ، الحارمية (٨) ، الثعالبية (٩) ، وهم فرق : الاخلسية (١٠) ، المعبدية (١١) ، الرشدية (١٢) ، الشيبانية (١٣) ، المسكرية (١٤) .

(١) هم أصحاب عهد الكريم بر مجرد ، يقول أبو الحسن إنه كان من أصحاب عطية الأسود والشهرستاني يقول : إنه كان من أصحاب أبي يونس .

(٢) أصحاب عثمان بن أبي الصلت .

(٣) أصحاب حمزة بن أدرك .

(٤) أصحاب حمزة الخارجي وهو المختار بن عوف الأزدي .

(٥) أصحاب ميمون بن خالد الأزدي .

(٦) إنما سموا بذلك لأنهم يقولون : إن من لم يعلم أحكام الشريعة من أصحاب أطراف العالم فهو معذور .

(٧) أصحاب شبيب بن محمد ، وكان مع ميمون من جملة العجاردة إلا أنه خالف العجاردة في القول ما قدر حيث قال يخلق الله أعمال العباد وأن الكسب لهم بقدرهم وإرادتهم .

(٨) الحارمية أصحاب غارم بن علي . سكنوا الملل والنحل للشهرستاني في مقالات الإسلاميين الأشعرى الحازمية وكذا في التبصير للأسفرايين ، والفرق بين الفرق للهندادى وأما في مختصر الفرق للرسنى واعتقادات فرق المسلمين المرازى فإن اسمهم الحازمية نسبة لحازم بن علي .

(٩) أصحاب نعلبة بن طامر كان مع عهد الكريم بن مجرد حتى اختلفا في أمر الطفل .

(١٠) الاخلسية أصحاب أخلس بن قيس ، وكان من الثعالبية ثم اختلف معهم .

(١١) أصحاب محمد بن عبد الرحمن من الثعالبية ثم فارقهم وانفردوا بفرقة .

(١٢) أصحاب رشيد الطوسي ويقال لهم « العشرية » لقولهم فيما سقى بالعيون والأنهار نصف العشر مع أن فيه العشر .

(١٣) أصحاب شيبان بن سلمة الذي خرج في أيام أبي مسلم .

(١٤) يقول الأشعرى في المقالات : أنهم أصحاب أبي مكرم بعظم الميم وسكون الكاف ويقول صاحب مختصر الفرق ، اتباع « أبي مكرم » بعظم الميم وفتح الكاف ولغويهم الراء ويقول الشهرستاني : أصحاب « مكرم » بن محمد الله العجلي ، وقال بهذا الفخر الرازي .

والمعلومية (١) ، والمجرولية (٢) ، من الخارمية الإباضية (٣) ، وقد اختلفت إلى فرقتين أيضاً وهما : الحفصية (٤) ، والحارثية (٥) ، البريدية (٦) ، الصفرية (٧) .

إن تقسيم الشهرستاني لفرق الخوارج ، وكذا عددها قريب من عددها عند الأشعري وإن كان هناك خلاف بسيط بينهما في كيفية التقسيم وفي عدد الفرق ، وإنه كما قلنا ليس من السهل الاتفاق على كيفية تقسيم فرق الخوارج وأبها فروع ، كما أنه ليس من السهل ضبط عدد فرقها كذلك لكثرة اختلافاتها وتقلباتها وخروج بعضها على بعض الأمر قد يكون بسيطاً وقد ذكرنا مثلاً من هذا في هامش هذا الكتاب ومن يريد الاستزادة فليرجع إلى الكتاب التي أرخت لفرق الخوارج والتي ذكرناها في هامش كتابنا هذا .

تقسيم آخر :

لأنه بعد عرضي لما كتب عن فرق الخوارج يمكن لي أن أقسم فرقهم تقسيماً آخر وهو أن الخوارج قسمان : سلف الخوارج ، وخلفهم .

(١) أصلهم من الخارمية لكفهم قارقوم بقولهم : من لم يعرف الله تعالى بجميع أسمائه وصفاته فهو جاهل به حتى يصير عالماً بجميع ذلك فيكون مؤمناً .

(٢) أصلهم من الخارمية كذلك إلا أنهم قالوا : من علم بعض أسماء الله وصفاته وجعل بعضها فقد عرف الله تعالى .

(٣) أصحاب عبد الله بن إباض الذي خرج في أيام مروان بن محمد .

(٤) الحفصية أصحاب حفص بن أبي المقدام باتفاق الكتاب .

(٥) أصحاب الحارث بن مريد الإباضي .

(٦) أصحاب يزيد بن أنيسة الذي كان يتولى الحركة الأولى قبل الإدارة ونهراً

من بعدهم إلا الإباضية فإنه يتولاهم .

(٧) أصحاب زياد بن الأصفر عاقدوا الإدارة والنجدات والإباضية في أمور

انفردوا بها عنهم فأصبحوا بهذا فرقة خاصة .

سلف الخوارج :

أما سلفهم فهم الذين يسميهم المؤرخون : المحسكة الأولى ، ولقد اختلف المؤرخون في أول من أنكر التحكيم فقيل : عروة بن أدبة ، (١) ، وقيل : يزيد بن طاصم المخاربي ، وقيل : إن رجلاً من بني سعد بن زيد مناة بن تميم ، كما أنهم اختلفوا في كيف وقع إنكار التحكيم ، فيقال إن رجلاً من بني عسكر كان على رضى الله عنه بصفتين ولما اتفق الفريقان على التحكيم ركب وحمل على أصحابه على وقتل منهم واحداً ، ثم حمل على أصحاب معاوية وقتل منهم واحداً ثم نادى بين المسلمين أنه يرى من على ومعاوية وأنه خرج من حكمهم ، فقتله رجل من همدان (٢) .

هذا أمر الخوارج قبل معرفتهم نهاية التحكيم أما بعد التحكيم ورجوع على رضى الله عنه من صفين فإنهم تجمعوا في اثني عشر ألفاً تحت زعامة عبد الله بن السكواء البجلي وشيخ بن ربيع ، ثم إن علياً عليه السلام ناظرهم وأقنعهم فطلب إليه الأمان ابن السكواء في ألف مقاتل ، وأما الآخرون فإنهم ذهبوا إلى النهروان تحت إمرة عبد بن وهب الراسبي وحرقة وص بن زهر البجلي المعروف بذي النديبة ، فقابلوا في طريقهم عبد الله بن ضباب بن الارت ، فطلبوا منه أن يحدثهم حديثاً سمعه عن أبيه فقال : سمعت أبي يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول : ستكون فتنة

(١) اختلف الكتاب في اسم أبي عروة فقال أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين ١٣ ص ١٢٨ هو : عروة بن مرداس ، وقال الأسفرايني في التبصير ، ص ٢٦ عروة بن حدير : والشهرستاني يقول في الملل ، ١٣ ص ٨٦ : عروة بن جرير . (٢) ويقول في هذا الشهرستاني في كتابه : الملل ، ١٣ ص ٨٨ : وقيل إن أول من تلفظ بهذا رجل من بني سعد بن زيد مناة بن تميم ، يقال له : الحجاج بن عبد الله ، يلقب بالهرك ، وهو الذي ضرب معاوية على لحيته لما سمع يذكر الحكيمين ، وقال تحكم في دين الله لا حكم إلا لله فحكم بما حكم القرآن به فسموها رجل فقال طعن والله فأنفذ فسموا : المحسكة . اهـ .

بقضاءه فيها خير من القائم، والواقف فيها خير من السائر، والماشي فيها خير من الساعي،
 نحن استطاع أن يكون مقتولا فلا يكون قاتلا (١)، فحمل عليه رجل من الخوارج اسمه
 «مسعر بن فدكي» (٢) فقتله، وقتلوا ولده وجاريته وعسكروا بالقمروا ونفخوا فيهم على طلبة
 السلام في أربعة آلاف . فلما وصل اليهم طلب منهم أن يسلموا قاتل مبداه بن الخطاب،
 فأرسلوا اليه كلنا قتله وإن ظفرنا بك لنقتلك، ثم تقدم اليهم على وقال لهم: لماذا نقيم منا؟
 فأرسلوا اليه أول شيء نقيمك لنا قاتلنا بين يديك يوم الجمل، فلما انهزموا أجهت لنا
 ما وجدنا في عسكرهم من المال، ومنعتنا من سبي نسايتهم وذريائهم، فكيف استعملت
 ما لهم دون نسايتهم والذرية؟ فقال: إنما أجهت لكم أموالهم بدلا عما كانوا غاروا عليه
 من بيت مال البصرة قبيل قدومي عليهم . والنساء والذرية لم يقاتلونا، وكان لهم حكم
 الإسلام بحكم دار الإسلام، ولا يجوز استرقاق من لم يكفر ثم قال وبعد، فلو أجهت
 لكم النساء أيكم كان يأخذ عائشة في سهمه؟ ففجّل القوم . ثم قالوا له: : نقيمنا عليك
 هو ك أمير المؤمنين عن اسمك في الكتاب بينك وبين معاوية، فقال: فعلت مثل
 ما فعل رسول الله يوم الحديبية حين قال له سهيل بن عمرو لو علمنا إنك رسول الله
 لما نازعناك، ولكن اكتب باسمك واسم أبيك، فكتب هذا ما صالح عليه محمد
 ابن عبد الله وسهيل بن عمرو . ثم قالوا له: : فلم حكمت الحكمين؟ فإن كنت في شك من
 خلافتك فذكرى أولى بالحكم، . فقال: إنما أردت بذلك النصفة لمعاوية ولقد قلت
 للحكمين أحكامي بالخلافة لم يرخص معاوية . وقد دعا رسول الله نصارى نهران إلى
 المباحة فقال: تمالوا ندع أبناءنا وأبناءكم . . . إلى قوله تعالى فنجعل لعنة الله على

(١) لقد روى هذا الحديث في الصحيحين لكن بمعناه لا بلفظه .

(٢) يقول البغدادى في الفرق بين الفرق . ص ٥٧ اسمه «مسعر بن لدلى» ومختصر
 الفرق كذلك ص ٦٨ والتبصير ص ٢٧، وأما هذه الرواية فقد انفرد بها أبو الحسن
 الأشعري في مقالات الإسلاميين ١ ص ١٢٩
 (١٨٢ - الفرق الإسلامية)

الكافرين . ولو قال : نبتل فنجعل لعنة الله عليكم لم يرض النصارى بذلك ، فانصفهم بذلك من نفسه ثم قالوا له : فلم حكمت في حق كان لك ؟ قال : وجدت رسول الله ﷺ حكم سعد بن معاذ في بني قريظة . ولو شاء لم يفعل . لسكن حكم رسول الله ﷺ بالعدل وحكمي خدع ، حتى كان من الأمر ما كان . فهل عندكم من شيء سوى هذا ؟ فسكت القوم ، وقال أكثرهم : صدق والله صدق . وقالوا : « التوبة » (١) فأتت نزي من هذا أن هؤلاء القوم — اقرب هدم بالدين — كانت لهم شبه خفي عليهم أمرها ، ولما شرحها لهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه اقتنع أكثرهم وندموا على ما وقع منهم ، ولم يبق إلا طائفة قليلة ، الله يعلم بنواياهم وأسرارهم ، هل كانوا يريدون بحروبهم وجه الله والآخرة أو كانوا يريدون بها هوى النفس والدنيا ؟

بعد هذه المناظرة القصيرة تخلل أكثر الخوارج عن رأيهم ورجعوا كما قلنا ولم يبق منهم إلا أربعة آلاف مع عبد الله بن وهب وحر قوص بن زهير ، ولما نشب القتال بينهم وبين علي لم يبق منهم إلا تسعة رجال ذهب رجلان منهم إلى سجستان ، ومن أتباعهما خوارج سجستان ، وصار منهم رجلان إلى اليمن ومن أتباعهما إباحية اليمن ، وذهب رجلان إلى عمان ، ومن أتباعهما خوارج عمان ، ورحل رجلان منهم إلى ناحية الجزيرة ، ومن أتباعهما خوارج الجزيرة وخرج رجل منهم إلى « تل مولن » (٢) .

وبعد هذا يتأتى لنا أن نقول إن هؤلاء هم سلف الخوارج . إلا أنه بعد بيان

-
- (١) راجع في هذا كتاب التبصير للاسفرابي ص ٢٧ — ٢٨ . ومختصر الفرق بين الفرق من ص ٦٨ — ٧٠ ثم الفرق بين الفرق للهندادى من ص ٥٨ — ٥٩ .
(٢) مختصر الفرق بين الفرق ص ٧١ ؛ ولكن الشهرستاني في الملل والنحل ص ١٣ من ٨٧ يقول : « تل مردو » باليمن من طبع أوروبا والاسفرابي في « التبصير » ص ٢٩ ناحية الأنبار .

الجهات التي رحل اليها هؤلاء الرجال النسعة لم يبين لنا أحد من المؤرخين كيف انتهى الحال بهؤلاء الرجال الذين تولوا في تلك البلاد؟ ولما ابتدأوا تأريخهم افرقهم الذين ذكروا في مقدمتهم الأزارقة ، ثم النجدات وهكذا من غير ربط الصلة بين تلك الفرق الجديدة ، ورجالهم الذين تولوا في البلاد ، أبعد هذا يمكن أن نقول : إن الأزارقة ومن بعدهم أو من حاصرهم من الفرق هم خلف الخوارج وأن الأزارقة يعتبرون أصل الجميع ، لأنه - كما تقدم - عرفنا أن النجدات أصلهم من الأزارقة ، وأن النجدات تفرع عنهم المطوية أصحاب مطية الأسود ، والفديكة أصحاب أبي فديك ، ومن المطوية تفرعت المجاردة أصحاب عهد الكريم بن عجرة إلى تفرقهم الخمس عشرة ، وهكذا يمكن أن نرجع جميع الفرق إلى الأزارقة ؛ ولكن يظهر أن أصحاب كتب الفرق كانوا يجعلون أصلاً كل فرقة لها مبادئ خاصة بها ، وليس خلافها مع غيرها في فرع من الفروع وإنما في أصل من أصولهم الأولى . ومن هنا اختلفوا في عدد أصولهم وفروعهم كما تقدم . وإلى هنا نقف بالكلام على الخوارج ونكتفي بهذه الكلمة الإجمالية عن نشأتهم حتى لا يطول الكتاب ، ونأمل أن تكون لنا عودة إن شاء الله نكتب فيها عنهم طويلاً في مؤلف خاص لأنها فرقة إسلامية تستحق أن يهتم بها الباحثون ، وأن يكشفوا عن نواحيها الغامضة وسنتقل إلى الكلام على آرائهم إن شاء الله .

٢ - آراؤهم

إننا لو أردنا أن نكتب مستقصين عن آراء كل فرقة من فرق الخوارج اطال بنا الكلام وخرجنا عما اخترناه لأنفسنا من أننا نتحدث عن آرائهم حديثاً بجملاً حتى يبسر الله لنا وقتاً آخر نكتب عنها كتابة تناسب مسح حال فرقة من فرق الإسلام الأولى ، وتحقيقاً لما تقدم لأنني سأكتب فقط عن آراء فرقهم التي اعتبرها كتاب الفرق أصولاً لفرقهم الفرعية .

الحكمة الأولى: سبداً بالكلام من آراء هذه الفرقة لأنها أول فرقهم وهي سلفهم
التي نفاها كل فرقهم كما تقدم . لأنه من الممكن أن تحمل رأى هذه الفرقة في أمرين:

أحدهما أنهم خطأوا علماً رضى الله عنه في رضائهم بالتحكيم بيده وبين معاوية ابن
أبي سفيان ، ثم إنهم جعلوا هذا الخطأ كفراً وقد رأيت أن علماً أقنعهم فرجع
بعضهم وبقى بعضهم على معتقده وأن من أخطأ فهو كافر وطلبوا من علي بن أبي طالب
أن يقر على نفسه بالكفر ، وأن يتوب من كفره ، ولكنه أبى أن يقر على نفسه
بالكفر وهو الذي لم يسجد لعنم فقط ، ولقد نشأ في بيته النبوة وهو صبي فكيف
يقر على نفسه بالخطأ ، وعلى فرض أن علماً أخطأ فإنه مجتهد ، والمجتهد إن أخطأ فلا
أجر ، ولكن الخوارج لا يعرفون هذا المبدأ .

وثانيهما أنهم جردوا أن يكون الخليفة من غير القرشيين ما دام يحقق العدل في
الناس ويهتلب الجور ، وإذا وجد إمام حقق مصالح الناس بالعدل وخرج عليه
أحد وجب قتاله . وإذا غر الإمام سبته وعدل من الحق وجب عزله أو قتله ، وأنه
يجوز أن لا يكون في العالم إمام إذا أمكن أن يسب الناس أمورهم بالعدل وعدم
الجور ، ولا مانع إذا حقق الإمام العدل بين الناس أن يكون عبداً أو حراً ،
قرشياً أو غير قرشي .

إن مبدأ من أخطأ من المسلمين فقد كفر كان سيئاً مهماً في نشأة الفرق الكلامية ،
وذلك أن أصل نفاة المعتزلة يرجع إلى الحكم على مرتكب الكهرة وهل هو كافر أو
مؤمن ؟ ثم إن واصلاً قد أفتى في هذا بأنه في منزلة بين المنزلتين (أى أنه لا كافر
مطلقاً ولا مؤمن مطلقاً) وإنما هو فاسق ، ومن هذه المسألة نشأت الفرقة التي ترى أن
مرتكب الكهرة يرجع أمره إلى الله وهي فرقة المرجئة ويظهر أن تلك المسألة أيضاً
مسألة مرتكب الكهرة ، كانت السبب في وجود فرقتي أصحاب الجهر والاختيار
وذلك أنه يجوز أن أصحاب هاتين الفرقتين أخذوا بهتدون في مدى قدرة العبد ،

وكيف أن مسلماً يسكون مختاراً في أن يعمل خلاف ما أمره به الدين الإسلامي وما جاءت به الشريعة المحمدية ؟ لهذا اعتذر من خطأ من أخطأ من المسلمين الجهمية ، بأن العبد مجبور وليس مختاراً في أفعاله ، ولكن أصحاب الاختيار رأوا أنهم لو سلموا بمبدأ الجهر للاعتذار من المخطيء البطلت المستولية ولما صح أن يدخل بعض العباد الجنة وبعضهم النار حيث أن الكل مجبور على ما يفعل ولا اختيار لهم في هذا ولبطالته التكليف أيضاً ، لأنه لا يكلف الإنسان إلا إذا كان قادراً على إتيان ما كلف به والمجبور لا قدرة له ولا اختيار فكيف يكلف ؟ فأتت ترى من هذا أن القول بكفر من أخطأ من المسلمين وهو رأى الخوارج ، يصح أن يسكون السبب الأول في نشأة الفرق الكلامية ومن هنا كان بحث آراء الخوارج مهماً ، وليس أمراً بسيطاً ، لأنه يعطينا ضوءاً جديداً يكشف لنا عن بعض أسباب نشأة الفرق الكلامية عند المسلمين .

الآزارقة :

أما الآزارقة فإنهم يقولون : إن علياً عليه السلام كافر ، وأن الله سبحانه أنزل في شأنه : (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويعمد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام) وأن عهد الله بن ملجم الذي قتل علياً كان على حق وأن الله سبحانه أنزل في شأنه : (ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله) ثم كفروا عثمان وطلحة والزبير وحائفة وعبد الله بن العباس رضي الله عنهم . ثم سائر من خالفهم من المسلمين ، وأنهم جميعاً يخلدون في النار ، ثم لأنهم كفروا القعدة ، وأظهروا الهراة ، من قعدوا منهم عن القتال مع مكفهم من لم يهاجر إليهم ومن آرائهم لإباحة قتال أطفال المخالفين ونسائهم ، ومنها إسقاط الرجم عن الزاني المحصن حيث أن حده لم يذكر في القرآن ، وكذلك أسقطوا الحد من يذف الرجال بخلاف من يذف النساء حيث إن حد وكذلك أسقطوا الحد من يذف الرجال بخلاف من يذف النساء حيث إن حد الأول لم يذكر في القرآن بخلاف الثاني ، ومنها أن التوبة لا تهوؤ مطلقاً لا بالقول ولا بالعمل ، ومنها استخلام أمانة مخالفهم لأنهم مفتركون ، ومنها تكفيرهم من ارتكب

كبيرة من السكبان ويكون مخلدا في النار مع الكفار ، ودليلهم على ذلك أن إبليس قد كفر بعصيانه أمر الله بالسجود لآدم مع أنه عارف بوحدةانية الله .

إن من ينظر في آراء تلك الطائفة من الخوارج يرى أنهم ما كانوا يعرفون الأمر الوسط بين الإيمان والكفر ، واسكن الإنسان إما كافراً وإما مؤمناً ، وأن الإيمان قول وعمل وأنه أمر كلي لا يتجزأ فنحقق الإيمان بجميع أقواله وأفعاله فهو مؤمن وإلا فهو كافر ، ولقد أخذ بهذا الرأي بعض فرق المتكلمين فقالوا : إن الإيمان قول وعمل ، ، وإنهم يتمسكون بالنصوص القرآنية ، حتى إنهم أسقطوا الرجم من الزاني المحصن حيث أنه لم يرد في القرآن وكذلك أسقطوا الحد عن يئذف الرجال دون النساء ، وأما استدلالهم بإبليس فإنه قد عصى جاحداً الأمر ، وكل من يترك واجباً من الواجبات جاحداً له ، كن يترك الصلاة جاحداً لوجوبها فهو كافر ، ونحن متفقون معهم على هذا ، ولكن نخالفهم في أن العاصي مطلقاً يكون كافراً ، إلا أن هذا هؤلاء أنهم كانوا في عصر لم تذكر فيه الاصطلاحات العلمية ، وكانوا أصحاب حماس ديني وغيرة إسلامية ، وتذهب لأرائهم جعلهم لا ينظرون لأراء غوهم إلا نظرة الإبطال والتخطئة ، لكل ما يقولونه ويعتقدونه فهو حق ، وكل ما يعتقده غوهم أو يقول به فهو باطل وكفر .

النجيدات :

أما نجدة وأصحابه فإنهم يقولون : إن الدين أمران :

أحدهما : معرفة الله تعالى ومعرفة رسله عليهم الصلاة والسلام ، ومحريم دماء المسلمين وأموالهم ، والمراد بالمسلمين من يكونون على آرائهم وهم الخوارج منهم ، ثم الإقرار بما جاء من عند الله جملة ، وهذا القدر واجب على كل مسلم .

والأمر الثاني من الدين هو ما سوى ذلك والناس في هذا معذورون بهاته حقو

تقوم عليهم الحجة في أصناف الحلال ، وبناء على هذا من استحل شيئاً من طريق الاجتهاد بما لعله يكون محرماً فهو معذور لأنه يجهل حكمه .

ولقد نرى فرقا بين تلك الفرقة (النجداث) والفرقة التي تقدمتها (وهي الأزارقة) فالفرقة المتقدمة لم تعتبر الاجتهاد أصلاً في الأحكام ، حتى إن ما لا ينص عليه من الأحكام ليس هو واجب القيام به كحد من يقذف الرجال ، وأما النجداث فإنهم رفعوا من شأن الاجتهاد حتى إن من اجتهد في شيء وأخطأ فيه فهو معذور ، ولقد جعلوا نصف الدين يعرف من طريق الاجتهاد ، فظهر رفعهم شأن الاجتهاد وتقديمهم إياه أنهم قالوا : ومن خاف العذاب على المجتهد في الأحكام المخطئ فيها قيل أن تقوم عليه الحجة فهو كافر (١) .

وإذا كان الأزارقة قد جعلوا الإيمان قولاً وعملاً فإن النجداث قد جعلوا الدين معرفة وإقراراً وهذا القدر من الدين الذي هو إقرار بما جاء من عند الله ومعرفة الله تعالى ومعرفة رسله هو الأصل في الدين وأما غيره فهو موقوف على الاجتهاد ، فيكون لتلك الفرقة ميزتان : هما رفعها من شأن المعرفة في الدين ثم تعويلهم على الاجتهاد في كثير من الأحكام الدينية الواجبة .

المجاردة :

أما المجاردة فهم - كما تقدم - من أصحاب عطية بن الأسود الحنفي ، وهو من أتباع نخعة ، فكان المجاردة يرجع أصلهم إلى النجداث ، وهم لهذا يوافقون النجداث في آرائهم إلا أنهم انفردوا بآراء جعلتهم فرقة أخرى وهم كذلك فيما بينهم اقتصروا إلى خمس عشرة فرقة - كما ذكرنا ذلك قبلاً - وما انفرد به المجاردة من غيرهم قولهم : يجب البراءة من الطفل حتى يدهى إلى الإسلام ويجب دماؤه إذا بلغ ، وأطفال

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١٥ ص ٩٠ - ٩١

المشركين في النار مع آبائهم ، ثم إنهم يتولون القعدة إذا عرفوا بالتدين ، ثم إن الهجرة عندهم فضيلة وليست فرضاً إلا أنهم يكفرون بالكبائر .

إن تلك الفرقة قد أسرفت في الحكم على الأطفال حتى أوجبت البراءة منهم ، ثم إنها أوجبت دعاءهم إلى الإسلام وهذا يدل على أنهم كانوا على غير الإسلام قبل بلوغه ، ولقد يظهر التناقض في حكمهم على الأطفال حيث إنهم قضوا على أطفال المشركين بأنهم في النار مع آبائهم ، فكأن أطفال المشركين مشركون مثل آبائهم ، مع أنهم لم يحكموا على أطفال المسلمين بالإسلام تبعاً لأبائهم كما حكموا على أطفال المشركين بالشرك تبعاً لأبائهم . ثم يلاحظ عليهم أنهم قد هونوا من شأن الجهاد وتساهلوا في أمره من سلفهم ، ولهذا لم يكفروا القعدة منهم عن القتال كما أنهم لم يوجبوا الهجرة كما أوجبها سلفهم .

الثالثة :

الحق أن الثالثة فرقة من المعارضة لكنهم اختلفوا معهم وأصبحوا فرقة ، ثم اختلف بعضهم على بعض حتى انقسموا إلى فرق أيضاً ، وإنما يستكتب عن آرائهم على أنها فرقة من الفرق الرئيسية عند الخوارج بناء على رأى الكتب التي أرخت للفرق الإسلامية .

أما آراؤهم فيها أنهم ذهبوا إلى عدم البراءة من الأطفال ، بل إنهم قالوا بولايتهم ضحاراً وكباراً حتى يروا منهم إنكاراً للحق . ولقد نقل عن صاحبهم رأى آخر في الأطفال قال فيه : ليس لأطفال الكافرين ولا لأطفال المؤمنين ولاية ولا عداوة ولا براءة حتى يبلغوا فبدعوا إلى الإسلام فيقرؤا به أو ينكروه . فهذا خلاف بسيط على الأطفال نشأ عنه فرقة من فرق الخوارج ، ثم تفرع عنها فرق كثيرة وإن كلا قول الثالثة في الأطفال معتدل من أصولهم ، المعارضة ، الذين قسموا في شأن الأطفال حتى تبرؤا منهم ، فإنهم بحسب الرأى الأول قالوا بولايتهم ، وبحسب الثاني

وقفوا منهم موقفاً سلبياً فلم يوالوهم ولم يتبرؤا منهم ، وكلاهما أخف في الحكم على الأطفال من حكم المجردة .

الإباضية :

أما الإباضية فقد تساهلوا في كثير من الأحكام التي كان يحدد فيها سلفهم فقالوا : إن مخالفهم من أهل القبلة كفار غير مشركين ، وأن منا كحتم جائزة وأن دوراتهم حلال ، وأن أموالهم إذا تمتعت في الحرب حلال إن كانت مما يعين على الحرب كالسلاح وما عدا هذا من الأموال فهو حرام ، ويحرم قتلهم غيلة وفي السر ، وإنما يجوز القتل إذا أقاموا على خصرهم الحجة وأعلنوهم بالقتال ، وقالوا : إن جميع ما اقترضه الله سبحانه على خلقه إيمان ، فعندهم الإيمان تدخل فيه الأعمال والأعمال جزء منه ويظهر أن هذا الرأي هو الغالب على فرق الخوارج ، فذلك الطائفة قدس الأعمال وترفع من شأنها ونعم هذا الرأي ، وليست المسلمين يتمسكون به ، إلا أنه إذا ارتكب المؤمن كبيرة من الكبائر فهو كافر كفر نعمة لا كفر شرك ولكن مع قولهم بهذا فإنهم يقولون بتخليده في النار ، وقالوا : إن دار مخالفهم من أهل الإسلام دار توحيد لا دار كفر وهذه أيضاً ناحية من نواحي تساهلهم ، حيث أن سلفهم كانوا يقولون : إن دار مخالفهم دار شرك . وبما عاقبوا فيه سلفهم وكانوا أكثر تساهلاً منهم فيه أنهم أجازوا شهادة مخالفهم ، وأما أطفال المشركين فبعضهم يلازمهم على غير طريق الانتقام وجوز أن يدخلهم الله الجنة ، وبعضهم يقول إن إسلامهم واجب لأجازهم ومن هذا نرى أن متأخري الخوارج كانوا أكثر تساهلاً مع مخالفهم أكثر من متقدمهم . وأن هذا التساهل بدأ يرداه شيئاً فشيئاً ولا ندري دل سبب هذا التساهل هو أنهم ضعفوا لسكرتهم حروبهم فهم يريدون أن يتبرؤوا من مخالفهم شيئاً فشيئاً حتى لا تقوم بينهم الحروب . أم أنهم لما سمعت مداركهم وعرفوا عالم ينكر يعرفه سلفهم الذين كانوا من حرب الهادية وفيهم ذاجعة وعدم هو والتفكه كانوا أكثر تساهلاً مع مخالفهم من سلفهم .

ولا مانع من يسكون قد اجتمع لديهم البيان معاً . فالحروب قد أضفت من حماسهم . وأن مداركهم قد السمت من مدارك سلفهم وأصبحت نظرتهم قاصرة وعبيقة في فواحي الدين أكثر من سلفهم .

الصفريّة :

سنرى عند هؤلاء تسامحاً أكثر من غيرهم ، فإنهم لم يكفروا العقدة كما كفروهم سلفهم من الخوارج إذا وافقهم في دينهم واعتقادهم ، وأنهم كذلك أضافوا إلى الاستدلال بالقرآن الاستدلال بالحديث ، حيث أنهم لم يسهطوا الحد بالرجم من الزاني المحصن ، ومن مظاهر تسامحهم أنهم لم يحكموا بقتل أطفال المذركين وتكفهم وتخليد في النار (١) ثم إنهم قالوا : كل ما كان من الاحمال عليه حد واقع فلا يسي من يأتي عملاً من هذه الاعمال كالزنا والسرقه إلا باسم العمل الذي اقترفه ليس من ذالبا ، و د سارقاً ، لا كافراً ومشركاً . وأما ما كان من الكبائر ليس فيه حد فإن مرتكبها يكفر بذلك كمن يترك الصلاة مثلاً . وذلك لعظم مثل هذه الكبائر ، ثم إنهم يذهبون إن أن الشرك شركان : شرك يكون بطاعة الشيطان ، وشرك يسكون بعبادة الاوثان ، وكذلك الكفر كفران : يسكون بإنكار النعمة ، وكفر يسكون بإنكار الربوبية ، كما أن البراءة عندم براءتان براءة بمن يرتكبون من المعاصي ما فيها حدود كالزنا والسرقه وهي سنة وبراءة بمن يرتكبون المخالفات حدوداً وهي فريضة . وفي آراء تلك الفرقة نلاحظ أنهم قد فرقوا بين الاعمال ، وأن حكم ما عليه حدود منها غير حكم ما ليس فيها حدود منها ، وأنهم ميزوا بين نوعين من الكفر ، أحدهما : كفر

(١) ومع أن الصفريّة يرون في أطفال المذركين هذا الرأي فإن حكمهم على آباءهم لم يتغير ، فإن أبا الحسن الأشعري يقول في كتابه : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ١٠١ : إن مخالفهم مذكرون ، السيرة فيهم الهدى في أهل حرب رسول الله ﷺ الذين حاربوه من المذركين . اهـ

ثمة ، والآخر كفر الربوبية ، وهذا نوع جديد عند تلك الطائفة من الخوارج ، ثم إنهم فرقوا بين من يرتكب المنكر جاحداً لحكمه أو بترك المأمور به جاحداً للأمر به ، وبين من يفعل الأول ويترك الثاني غير جاحداً لما أمر به وما نهى عنه وهكذا نجد أن خلف الخوارج غير سلفهم ، فسلفهم ما كانوا يعرفون غير الشرك المطلق أو الكفر المطلق وكانوا يحكمون على كل من عالفهم إما بالكفر وإما بالشرك ، وأما الخلف فقد فرقوا بين الأعمال وبين الأمور التي يخالفهم فيها غيرم كإبائ أخيراً عند الصغرية من تفرقتهم بين العمل يأتيه صاحبه جاحداً له أو غير جاحد .

٣ - الحكم على الخوارج

لنا بعد استعراضنا في إجمال لتاريخ الخوارج وآرائهم يتأتى لنا أن نحكم عليهم حكماً يقربنا من الحقيقة ، وهو أن تلك الفرقة من المسلمين التي تفرعت إلى فرق كثيرة كان إدراكهم للنعاليم الدينية إدراكاً سطحياً ، وأن هذا الإدراك كان بصاحبه إخلاص لما عرفوه من الدين على حسب فهمهم له أن إخلاصهم لعقائد الدين جعلهم يشكرون على كل من يخالف أمراً من أمور الدين بحسب فهمهم وإدراكهم ، وهذا الإنكار جعلهم يحكمون على مخالفهم أحكاماً فيها ، حيث إنهم يحكمون عليهم بالكفر أو بالشرك ، فهم لم يعرفوا أن الكافر قد فقد جزئ الإيمان ، وهما الاعتقاد والعمل ، وأن من يرتكب أمراً يخالف لأوامر الدين فقد عدم أحد جزئ الإيمان ، وعلى هذا لا يصح أن يسمى كافراً ، ولكن بأي تسمية تسميه الخوارج ؟ إنهم لم يعرفوا تسمية تناسب مع تلك الحال التي ليست إيماناً كاملاً ، ولا كفراً مطلقاً ، وإنما هي حالة وسطى بين هاتين المنزلتين ، ولهذا لما جاء أصل بن عطاء وعرف رأيه قال : إن يرتكب الكهيرة في منزلة بين منزلي الإيمان والكفر ، ويناسب تلك الحالة تسميته بالفاسق . .

ولكن يظهر أن عدم الدقة في الأحكام كانت عند أوائل الخوارج — كما قلنا — وأما متأخروهم فإنهم قد دققوا في الأحكام ، وفرقوا بين عمل وعمل ، ولم يشتطوا في أحكامهم كما اشتط سلفهم وكما لاحظنا فيما تقدم صارت أحكامهم على عقائدهم لها تسامح ، وفيها تساهل ، ليس كل مخالف لهم كافراً أو مشركاً ، وليس أطفال المشركين عتدين في النار ، وليس حكمهم حكم آبائهم ويلاحظ أنه لما ضعفت قوتهم الحرية انهمت نفوسهم نحو الإنتاج العلى ، حتى أصبحت لهم مؤلفات فقهية وكلامية ولغوية وأدبية ، ويلاحظ أن فرقهم لم يبدؤوا أعدائهم تماماً بل بقي منهم إلى ههنا هذا جماعات يسكنون في إفريقية الشمالية من خوارج الإباضية ، وهؤلاء يقيمون في إقليم جبل نفوسة بطرابلس الغرب ، ويوجد كذلك فريق آخر بزوار إفريقية الشرقية (١) .

وإن الخوارج مع الشذوذ الظاهر في آرائهم والقسوة في معاملة من يخالفونهم يدعون من السلف : الشفاء جابر بن زيد ، ود عكرمة ، ود إسماعيل بن سميع ، ود أبا حارون العدي ، ود هبيرة بن مريم ، : وليس هذا إلا دعاء خاصاً بتلك الفرقة وإنما هو شأن كل الفرق الإسلامية فكل منهم تدعى لها سنداً يتصل بالرسول عليه الصلاة والسلام ، أو تدعى إلى الأقل بعضاً من سلف الأمة الإسلامية ، حتى يكسب ذلك أرامها قبولاً .

ولئن أقف بتلك الفرقة التي كالخج وحاربت في سبيل مبادئها بالسيف حتى لا يطول بنا الكلام وننتقل إلى فرقة أخرى على التقبض من تلك الفرقة تماماً وهي فرقة الشيعة .

(١) كتاب العقيدة والفرقة ، لجلول تسيهر ص ١٧٣

(ب) الشيعة (١)

١ - نبذة عن قرائهم وبعض آرائهم :

أصناف الشيعة وعلة تسميتهم :

إنما سمو شيعة لأنهم شابهوا علياً رضي الله عنه ، وقدموه على سائر أصحاب رسول الله ﷺ ، وهم ثلاثة أصناف :

(١) الغالية وسبب تسميتهم :

وإنما سموا غالية ، لأنهم ظالوا في علي وقالوا فيه قولا عظيماً ، وهم خمس عشرة فرقة :

١ - الفرقة الأولى البيانية : أصحاب د بيان بن سميان النخعي ، قتله خالد بن عبد الله القسري ، وكان يقول إن الله عز وجل على صورة الإنسان وأنه يهلك كله إلا وجهه .

٢ - الفرقة الثانية : أصحاب د عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين ، يقولون بتناسخ الأرواح ، وأن روح الله كانت في آدم ثم تناسخت حتى صارت في عبد الله المذكور .

٣ - الفرقة الثالثة : أصحاب د عبد الله بن عمرو بن حرب ، يقولون إن روح أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية تحولت في عبد الله بن عمرو بن حرب فسكانهم يقولون كذلك بالتناسخ .

٤ - الفرقة الرابعة : أصحاب المفردة بن سعد ، وهم يدعون أنه نبي وأنه

(١) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ١ ج ١ من ص ٥ - ٧٥ ، والتبصير في الدين للإسفرابني من ص ١٦ - ٢٦ ، والمال والنحل للقمي من ص ١٥ - ١٠٨ - طبع أوروبا ومختصر الفرق بين الفرق للرضي عن ص ٣٠ - ٦٤

يعلم اسم الله الأكبر ، وأن معبودهم رجل من نور على رأسه تاج وله من الأعضاء والخلق مثل ما للرجال وله جوف وقلب وتلدب منه الحركة ، ولقد كان يؤول القرآن على غبر وجهه ، وكل أقواله كفر ، ويدعون أنه كان يعرف اسم الله الأعظم ، وأن أحد أصحابه كان يدعى أنه يعرف اسم الله الأعظم وأن جديده كان يهزم به الأعداء .

٥ - الفرقة الخامسة : المنصورية : أصحاب أبي منصور ، وكانوا يقولون إن الإمام محمد أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي هو (أبو منصور) وأن أبا منصور قال : آل محمد هم السماء ، والنجبة هم الأرض وأمه من الكسف الساقط من بني هاشم ، وكان يزعم أن عيسى أول من خلقه الله من خلقه ثم علياً ، وأن رسل الله لا تنقطع وأن الجنة والنار وجلان الخ ويظهر أنه يشير بأنه كسف إلى قوله تعالى : (وإن يروا كسفاً من السماء ساقطاً يقولوا محابسكم ، فذرهم حتى يلافوا يومهم الذي فيه يصعقون) .

٦ - الفرقة السادسة : الخطابية : أصحاب أبي الخطاب بن أبي زبيب وهم خمس فرق ، ويعتقدون جميعاً أن الأئمة أنبياء محدثون ورسول الله حججه على خلقه ، وأنه لا يزال منهم رسولان أحدهما ناطق وهو محمد ﷺ ، والآخر صامت وهو علي بن أبي طالب .

٧ - الفرقة السابعة : أصحاب وجل اسمه (معمّر) وهي الثالثة من الخطابية يقولون بعدم فناء الدنيا ، وأن الجنة ما يصيب الناس فيها من خيرات ، والنار ما يصيبهم فيها من خلاف ونقم ، ويقولون كذلك بقناسخ الأرواح .

٨ - الفرقة الثامنة : البرهنية ، : (أصحاب بزيع بن موسى) وهي الثالثة من الخطابية وكانوا يقولون : إن جعفر بن محمد هو الله وأنه تشبه للناس بهذه الصورة ، وأنهم لا يموتون وإنما يرفعون إلى الملكوت وتأولوا في آيات القرآن .

٩ - الفرقة التاسعة : العميرية ، : (أصحاب محمد بن بيان العجلي) وهي الرابعة من الخطابية ، وهم يقولون إن جعفر أربعمائة حتى أنهم عبده .

١٠ - الفرقة العاشرة : المفضلية ، : وهي العاشرة من الغالية والخامسة من الخطائية ، وهم أصحاب رجل اسمه (المفضل) كانوا يقولون أيضاً برؤية (جعفر) وكانوا يدعون لنفسهم النبوة والرسالة .

١١ - الفرقة الحادية عشرة من الغالية : يزعمون أن روح القدس - وهو الله عز وجل - كانت في النبي صلى الله عليه وسلم ثم في علي ثم في الحسن ، ثم في الحسين ، ثم في خلفائهم إلى محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن علي ، وأنهم آلهة على التناسخ وانتقال الروح من متقدمهم إلى من يليه .

١٢ - الصنف الثاني عشر من الغالية : وهؤلاء يزعمون أن علياً هو الله ويكذبون النبي صلى الله عليه وسلم ، وأن علياً أرسله ليبين أمره فأدماه انفسه .

١٣ - الصنف الثالث عشر من الغالية : كانوا يزعمون أن الله حل في خمسة أشخاص : في النبي صلى الله عليه وسلم ، وفي علي ، وفي الحسن ، وفي الحسين ، وفي فاطمة ، وهم آلهة عندهم ولهم أصداد خمسة وهم : أبو بكر ، وعمر ، وميثان ، ومعاوية ، وعمر بن العاص .

١٤ - الصنف الرابع عشر من الغالية : وهم السبائية ، أصحاب (جداقة بن سبا) وهؤلاء يقولون : إن علياً لم يموت . وأنه يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً .

١٥ - الصنف الخامس عشر من الغالية : وهؤلاء يزعمون أن الله سبحانه وكل الأمور وفوضها إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، وأنه أئدره على خلق الدنيا ظلمها ودبرها ، وأن الله لم يخلق من ذلك شيئاً ، ويقول كثرة منهم في كل رضى الله عنه مثل ذلك .

(ب) المذهب الثاني من أصناف الشيعة الثلاثة التي انقسمت إليها هم (الرافضة) :

وإنما سموا رافضة لرفضهم أبا بكر وعمر، وهم مجمعون على أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه، وأظهر ذلك وأعلمه، وأن أكثر الصحابة ضلوا به تركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وعندهم أن الإمام لا تكون إلا بنص وتوقيف، وأنها قرابة. وأنه جاز للإمام - في حالة التقية - أن يقول إنه ليس بإمام، وأبطالوا الاجتهاد في الأحكام. وأن الإمام - عندهم - لا يكون إلا أفضل الناس. وهم يقولون إن علياً كان على حق في جميع أحواله، وأنه لم يخطئ في شيء من أمور الدنيا؛ إلا فرقة منهم تسمى (الكاملية) أصحاب (أبي كامل) فإنهم يقولون: إن الناس كفروا به ترك الاقتداء به، وعلى كفر بترك طلب الخلافة والرافضة أربع وعشرون فرقة سوى الكاملية. ويسمون (الإمامية) لقولهم بالنص على إمامة علي بن أبي طالب.

لفرقة الأولى من الرافضة (القطعية) :

وإنما سموا قطعية لأنهم قطعوا على موت موسى بن محمد بن علي، وهم جمهور الشيعة، وهم يقولون بالنص على إمامة علي بن أبي طالب، وأن علياً نص على إمامة ابنه الحسن، وأن الحسن نص على إمامة أخيه الحسين، وهكذا يقولون بانتقال الإمامة بالنص في أبناء الحسين إلى محمد بن الحسن بن علي، وهو الغائب المنتظر عندهم، وأنه سيظهر ليملا الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً.

لفرقة الثانية من الرافضة هم الكيسانية :

وإنما سموا كيسانية لأن المختار، الذي خرج وطلب بدم الحسين ودعا إلى محمد بن الحنفية، كان يقال له كيسان، ويقال: إنه كان مولد لعلي بن أبي طالب، وهي إحدى عشرة فرقة.

ولما كانت خلاقات فرق الروافض كلها دائرة حول الإمامة وحول من نص عليه بأن يكون إماماً بعد علي رضي الله عنه فإننا لا نهمد حاجة في سرد فرقهم ، وإلا طال بنا الكلام .

(ج) الصنف الثالث من أصناف الشيعة الثلاثة التي انقسمت إليها مـ الزيدية .

ولما سموا زيدية ، لتمسكهم بقول زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، وكان قد بويع له بالكوفة في أيام هشام بن عبد الملك ، وكان زيد بفضل علي بن أبي طالب على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويتولى أبا بكر وعمر ، وكان يرى الخروج على أئمة الجور ، ثم خرج بعده ابنه يحيى بن زيد في أيام الوليد بن زيد بن عبد الملك فرجه إليه نصر بن سيار صاحب خراسان سلم بن أحوز . لقد انقسم الزيدية إلى ست فرق ، وسبب انقسامهم إلى تلك الفرق الست هو اختلافهم في أمر الإمامة وهل هي بالنص أو بغيره ومن هو الأول بها من غيره من نسل علي رضي الله عنه ؟

ولهذا لا أجد حاجة إلى الكلام على فرقهم خوفاً الإطالة .

أما آراؤهم الكلامية فقد اختلفوا فيها أيضاً .

(١) ما يتعلق بالله سبحانه :

إن الزيدية لم يختلفوا كثيراً مع غيرهم من الفرق فيما يختص بالله سبحانه ويمكن أن نذكرها فيما يأتي :

١ - لقد ذهب جمهور الزيدية إلى أن الباري عز وجل شيء ، لكن لا كالأشياء ولا تشبه الأشياء وهم في هذا مثل أبي هاشم ، لأنه - كما علمنا - كان يقول : إن الله شيء .

(م ١٩ - الفرق الإسلامية)

٢ - أما صفات الله سبحانه فقد اختلفوا فيها فرقتين :

الفرقة الأولى : منهم أصحاب جرير بن زيد ، وهم يذهبون إلى أن الباري عالم يعلم لا هو هو ولا غيره ، وأن علمه شيء ، وأنه قادر بقدرته لا هو هو ولا غيره ، وأن قدرته شيء ، وكل جميع الصفات النفسية كذلك . فاقه حتى يحياة لا هو هو ولا غيره سميع بسمع لا هو هو ولا غيره بصير بصير لا هو هو ولا غيره ، ولقد أولت تلك الفرقة الصفات الحسية تأويلاً جعلها مثل الصفات النفسية ، فهم يقولون إن وجهه الله هو الله . ويظهر أن الأشعري اقتبس رأيه في الصفات من هذه الفرقة ، لأنه يقول فيها مثل قولها ولقد فسروا بعض الصفات تفسيراً خاصاً فهم يقولون إن الإرادة الشيء هي الكرامة لخصه ، وأن الله سبحانه لم يزل مرئياً وأنه لم يزل كارهياً للمعاصي ، وأن سخط الله على الكافرين هو رضاه بتعذيبهم وأن رضاه بتعذيبهم هو سخطه عليهم وأن رضى الله على المؤمنين هو سخطه أن يعذبهم وأن سخطه أن يعذبهم هو رضاه أن يعفّر لهم : وهذا التفسير مثل تفسير المعتزلة لتلك الصفات ، وأنها كذلك صفات أفعال .

أما الفرقة الثانية : فإنهم قالوا في الصفات الذاتية مثل قول المعتزلة ، فهم يذهبون إلى أن الباري عز وجل عالم بغير علم وقادر بغير قدرة وسميع بغير سمع وبصير بغير بصير .

٣ - مدى قدرة الله .

انقسمت الزيدية في هذا إلى فرقتين :

الفرقة الأولى منهم أصحاب سليمان بن جرير ، منعوا أن يوصف الباري بالقدرة على أن يظلم ، وليس معنى هذا أنه عاجز ، لأنه يستحيل عليه سبحانه أن يظلم ويكذب ، وقدرة الله لا تتعلق بالمستحيل ، ومنعوا أيضاً قول القائل : يقدر الله على أن يظلم ويكذب ، وأن هذا السؤال محال ، فلا يصح أن يسأل سائل فيقول : هل يقدر الله على الظلم والجور ؟ .

وإذا كان الله سبحانه لا يقدر على الظلم لأنه مستحيل عليه والقدرة لا تتعلق بالظلم هل يقدر الله سبحانه على فعل ما علم أنه لا يفعله؟ يجيب رئيس هذه الفرقة سليمان ابن جرير الزيدى، فيقول: «إن هذا الكلام له وجهان إن كان السائل يعنى أن ما علم الله أنه لا يفعله لما جاء الخبر بأنه لا يفعله فلا يجوز القول إنه يقدر عليه أو لا يقدر عليه، لأن القول بذلك محال. وأما ما لم يأت به خبر فإن كان في العقول ما يدفعه عن الله من وجه، ويستحيل وصفه بأنه يفعله، فإن الجواب عنه مثل الجواب عما أخبر أنه لا يكون أى أنه سبحانه لا يقدر عليه لأن العقل يجبل على الله فعله، وإن لم يكن في العقول ما يدفعه بل يجوز فعله، فلا مانع من القول إنه يقدر على ذلك، وإنما قلنا يجوز هذا لجهلنا بالغيب، ولأننا ليس في عقولنا ما يدفعه، وإنما قد رأينا مثله مخلوقا..»

وأما الفرقة الثانية منهم فيقولون: إن الباري من وجه يوصف بالقدرة على أن يظلم ويكذب ولا يمكنه لا يظلم ولا يكذب، وقالوا: كذلك إن الله قادر على فعل ما علم أنه لا يفعله وأخبرنا أنه لا يفعله وإن هذا الخلاف الذى رأيت عند الزيدية في مدى قدرة الله وأنه هل يقدر على الظلم أم لا؟ وهل يفعل ما علم أنه لا يفعله وأخبرنا أنه لا يفعله أم لا؟ قد اختلف فيه المعتزلة، ويظهر من هذا أن الزيدية كانوا متأثرين بالمعتزلة في آرائهم الكلامية، أو أنهم تأثروا بما تأثر به المعتزلة.

(ب) ما يتعلق بالإنسان :

١ - أما ما يتعلق بأعمال الإنسان فقد اختلفت الزيدية فيها إلى فرقتين :

الفرقة الأولى. منهم يذهبون إلى أن أعمال العباد مخلوقة لله، هو سبحانه الذى خلقها وأبدعها واختارها بعد أن لم تكن محدثة له، فهو محدث لها وعظمته بقدرته، وهم في هذا مثل الأشاعرة الذين يقولون: بأن الله هو الذى يطلق أعمال عباده ولا يقدر العباد على خلقها وإحداثها واختراعها وهذا قول جمهورهم.

أما الفرقة الثانية منهم فإنهم يقولون بمثل رأى المعتزلة ، وهو أن أفعال العباد غير مخلوقة له ولا محدثة له وإنما هي كسب العباد وأنهم أحدثوها واخترعوها وأبدعوها وفعلوها ، ويلاحظ أنهم يسمون أفعال العباد كسباً لا خلقاً . ولكن لم يدينوا لنا معنى الكسب ، وهل مضاه عندهم مثل معناه عند الأشاعرة ؟ وهل هذا يكونون مثل الأشاعرة أيضاً ، أو أن معنى الكسب عندهم يساوى معنى الخلق ؟ وهل هذا يكونون مثل المعتزلة في القول بخلق العباد أفعال أنفسهم .

ولكن يظهر أنهم يذهبون إلى المعنى الثاني ، وبهذا يكونان فرقتين ، ولكن يسمون أفعال العباد كسباً لا خلقاً .

٢ - الاستطاعة :

لقد تعرض الزيدية - كما تعرض المعتزلة قبلهم - لبحث الاستطاعة في الإنسان ، وهل هي مع الفعل أو قبله أو معه ؟ وللإجابة على هذا اختلفوا ثلاث فرق :

فالفرقة الأولى منهم قالوا : إن الاستطاعة مع الفعل ، فعند هذه الفرقة من الزيدية الاستطاعة لا تتقدم الفعل ولا تتأخر عنه وليكنها معه ، وكان الإنسان قبل الفعل مسلوب منه الاستطاعة ولكن إذا كان الإنسان مسلوب الاستطاعة قبل الفعل فهل يصح أن يتقدم الأمر الفعل مع عدم وجود الاستطاعة ؟ فحجب هذه الفرقة بنعم ويجوز أن يتقدم الأمر الفعل ، ولما كانت الاستطاعة مع الفعل فهل تتعدد باختلاف الفعل بالتضاد كالإيمان والكفر ، أو أنها استطاعة واحدة مع كل الأفعال ؟ يظهر أنهم يذهبون إلى أن الاستطاعة التي يفعل بها الأشياء المتضادة واحدة ، فهم يقولون : إن الشيء الذي يفعل به الإيمان هو الذي يفعل به الكفر .

وأما الفرقة الثانية منهم فإنهم يقولون : إن الاستطاعة قبل الفعل ، وهي أيضاً مع الفعل في حال الفعل ، فكأن أصحاب هذا الرأي يرون أنه لا بد لتكليف من شرط

الاستطاعة ، لأنه كيف يصح تكاليف الإنسان مع عدم الاستطاعة ، ولم يكتفوا
باشترط تقدم الاستطاعة على الفعل ، بل اشترطوا وجودها مع الفعل ، وإلا عجز
الإنسان عن تنفيذ ما أمر به .

وأما الفرقة الثالثة : فإنهم ذاهبون إلى أن الاستطاعة قبل الفعل ، ولم يشترطوا
الاستطاعة مع الفعل ، بل إنهم نفوا عن الإنسان الاستطاعة والقدرة على النوى في
حال فعله وحال وجوده وكانهم بهذا لا يشترطون الاستطاعة إلا لتصحیح الأمر قبل
الفعل ، وهم يكتفون بذلك الشرط في تصحيح التكاليف ، وإن لم تتحقق الاستطاعة
مع الفعل .

(ج) ما يتعلق بالإيمان والكفر وارتكاب المعاصي :

١ - أما فيما يتعلق بالإيمان والكفر فقد اختلفت الفرق الزيدية إلى فرقتين :

فالفرقة الأولى منهم تقول : إن الإيمان هو المعرفة والإقرار واجتناب ما جاء فيه
الوعد ، فالإيمان عندم مركب من ثلاثة أجزاء : معرفة ما يجب عليه وما يستحيل عليه
وما يجوز ، ومعرفة ما يجب الرسل وما يستحيل عليهم وما يجوز ، ومعرفة ما كاف الله
سبحانه وتعالى به الإنسان من تنفيذ الأوامر واجتناب النواهي ، والإقرار بكل
ما ذكره بلسانه ، واجتناب ما جاء فيه الوعد كالقتل والزنا . وأما المكفر فهو ترك شيء
ما تقدم ، وأما فعل ما جاء فيه الوعد ، فإن فعله عندم ليس كفر شرك ولا جحود ،
ولأنما هو كفر نعمة ، ويظهر مما تقدم أن كفر الجحود لا يكون إلا بترك المعرفة
والإقرار واجتناب ما جاء فيه الوعد وإن كان جزءاً من الإيمان ، إلا أنه ليس جزءاً
هما يترتب عليه ففقد مثل المعرفة والإقرار ، ولهذا كان ترك كفر نعمة
لا كفر جحود .

وأما الفرقة الثانية منهم فإنهم يذهبون إلى أن الإيمان جميع الطاعات ، وأما المعرفة

الإقرار فليس جزءاً من الإيمان ، فعند هذه الفرقة الإيمان عبارة عن أعمال الطاعات ، فهو إذن عمل ولكن إذا كان الإيمان هو جميع الطاعات فأرايهم في الذواحي الأخرى منه ؟ يقولون . إن ارتكاب بعض ما جاء فيه الوحيد كفر . ويظهر أنهم يريدون بهذا بعض ما جاء فيه نص في القرآن الكريم كآلة تل الذي جاء فيه قوله تعالى : ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً .

٢ - وأما فيما يتعلق بارتكاب الكبائر فإن الزيدية قد أجمعوا على أن أصحاب الكبائر معذبون في النار وأنهم خالدون فيها أبداً ولا يخرجون منها ، وهم في هذا كالمعتزلة والخوارج ، ويظهر من هذا أن تخليد أصحاب الكبائر في النار كان الرأي الغالب عند الأولين من المسلمين ، وأن عدم تخليدهم في النار إنما كان رأي المتأخرين منهم ، وذلك لشدة غيرة المسلمين المتقدمين على ما جاء به الدين الإسلامي ، ولعدم تغلب العناصر الدخيلة ، أما فيما بعد فإن هذه العناصر قد كثرت وزاد تأثيرها فتحلل المسلمون من تعاليم الدين الإسلامي ، وضعفت حماستهم الدينية ، وتمسكهم بتعاليم دينهم ، وإذا كنا قد لاحظنا هذا وهو شدة النكسر على مرتكبي الكبائر من أكثر الفرق الكلامية المتقدمة ، فإننا نلاحظ رفعهم من شأن الأعمال حتى إنهم جعلوها جزءاً من الإيمان ، بل إن بعضهم قد جعل الإيمان عبارة عن مجموعة الطاعات كما رأينا عند بعض فرق الزيدية ، وهذا أيضاً أمر طبيعي ، لأن الأديان دائماً ترفع من شأن الأعمال وتنهم بها أكثر من الأقوال : دأبها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون . كبير مقتاً عند الله أن تقولوا مالا تفعلون . .

فإذا ضعفت الروح العملية في أصحاب الدين تقاضت أعمالهم إلى الأقوال وتكاسلوا عن الأعمال ، لهذا وجدنا أن فرق المسلمين الأولين يجهلون العمل نصيباً كبيراً من الإيمان أو هو كل الإيمان عند بعضهم ، وأما المتأخرون فإنهم يهتمون بالأقوال أكثر من الأعمال ، ويكون للفول قيمته أكثر من العمل عندهم .

٢ - الحكم على فرق الشيعة

لقد يلاحظ القارىء مما كتبناه عن الشيعة أننا قسمناهم إلى ثلاث فرق أصلية، ثم جفrc عن كل فرقة من الفرق الأصلية فرق أخرى كثيرة كما رأينا ذلك عند المعتزلة والخوارج، وسبب هذا أمر بسيط فهمه، وهو أن المسلمين في أول حياتهم كانوا لا يزالون في بدء حياة علمية، ولم تكن آراؤهم قد نضجت بعد وتركزت، وإنما هي آراء أولية فتتقصصها الدقة العلمية وكل هذا في غير ما يتعلق بالأحكام الفقهية الأصلية للمسلمين، وقد رأينا هذا عند المعتزلة والخوارج والشيعة، وأما الإشارة فإننا لا نرى عندهم تلك الخلقات التي رأيناها عند غيرهم، لأنهم جاءوا في عصر قد تركزت فيه الآراء والمبادئ وأصبح لها الصيغة العامة والتركيز العلمي، والدقة في البحث لهذا خرج لهم مذهب كلامي ناضج.

أما الفرق الثلاثة من الشيعة فإن لكل منها اتجاهها خاصاً، وذلك أن الفرقة الأولى منها وهي الغالبية، بجميع فرقها التي تفرعت منها قد بالغوا في أمر الإمامة حتى جعلتهم يقولون بآراء لا تتفق مع مبادئ الدين الإسلامي، من القول بالتناسخ، ومن القول بأن إثابة الناس وعقابهم على أعمالهم في هذه الحياة، فن صادف في هذه الحياة الدنيا خيراً فهو في الجنة، ومن أصابه فيها شر فهو في النار، وما خرجوا فيه على قواعد الدين الإسلامي قولهم بعبودية علي بن أبي طالب ورسالته، بل جعله بعضهم إلهاً، وأنه أرسل محمداً عليه الصلاة والسلام، ومن هذا أيضاً أن بعض فرقهم ادعت أن كل مؤمن يوحى إليه، وأن الواحد منهم لا يموت، وإسكن إذا بلغت عهده رفع إلى الملكوت، وأنهم يرون أمواتهم صباحاً ومساءً ويمكننا أن نعلل تلك المبالغ والخروج على مبادئ الدين الإسلامي عند فرقة الغالبية من الشيعة بأمرين: أحدهما مباالفتهم في عصر الإمامة علي بن أبي طالب ومن نسل منه، فأنزلهم وثانيهما بآراء الأمم الدخيلة

في الاسلام ، لأن تلك الآراء التي رأيتها عندهم ليست آراء إسلامية وإنما هي آراء بعيدة عنها كل البعد ، فالقول بالتناسخ لا يعرفه الدين الاسلامي بل ينكروه ويكفرون معتقده ، وكذلك حلول روح الإله في الحاكم عقيدة فارسية قديمة ، لأن الحاكم عندهم مقدس ، وهكذا كل ما تراه من الآراء المتطرفة - عند هذه الفرقة - ليس من الاسلام في شيء .

أما الفرقة الثانية من الشيعة وهم الرافضة ، فإن كل آرائهم دائرة حول الإمامة ، وليس لهم آراء كلامية يمكننا أن نحكم عليهم منها بالتطرف أو غيره .

أما الفرقة الثالثة منهم وهم الزيدية ، فإنهم معتدلون في آرائهم ، لأن آراءهم مرددة بين رأي المعتزلة والأشاعرة ، وليس المراد من هذا أنهم كانوا أشاعرة ، وليسكن آراءهم تشبه آراء الأشاعرة فقط ، لأن تاريخهم في الوجود متقدم على وجود الأشاعرة ، وإن ميلهم إلى آراء المعتزلة أكثر من غيرهم ويظهر أن سبب هذا أنهم تقلدوا المعتزلة ، وبلاحظ أمر آخر ، وهو أن الزيدية قد امتازت آرائهم بالدقة أكثر من آراء الخوارج ، لأنهم لم يكونوا مشغولين مثلهم بالحروب ، ولم يكونوا متطرفين تطرفهم في الحكم على مخالفينهم ولقد كان اعتدالهم في آرائهم سبباً في بقاء مذهبهم ، واعتناق بعض المسلمين له حتى مصرنا هذا ، وأغلب ما يكون هذا في بلاد اليمن ، ولم يقف الزيدية في التأليف عند الآراء الكلامية ، وإنما ألغوا في الفقه ولهم فقههم المعروف باسمهم الآن (فقه الزيدية) وإلى هنا نكتفي بما أجمعنا عن الشيعة ، وننتقل إلى فرقة أخرى من فرق المسلمين الكلامية وهم المذهبية .

(ج) للمشبهة (١)

لقد عرفنا فيما تقدم أن المعتزلة كانوا يعتمدون على العقل في كثير من مبادئهم الكلامية مما أدى بهم إلى تأويل ظواهر النصوص التي تشعر بالتفويض وحملها على فهم ما يتنافى مع الحال اللائق بالإله سبحانه ، وإسكن السلف من أصحاب الحديث لما رأوا ذلك من المعتزلة وقفوا من المتكلمين في القرآن موقف التسليم وعدم التأويل وآثروا أن يكونوا من الذين قال الله تعالى فيهم : « والراستخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ، لا من الذين قال الله تعالى فيهم : « فأما الذين في قلوبهم زيغ فيفتنون ما فتناه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، » ولقد احتج هؤلاء لما ذهبوا إليه بأن التأويل ظن ، ولا يصح الظن في صفات الله تعالى ، وإن طريقة تلك الطائفة طريقة سليمة لا لبس فيها ، وطائفتها أسلم وأنبأ بإيمان المؤمنين . ولا يصح أن نسمي هؤلاء مشبهة ، وإنما يصح أن نسميهم أصحاب التسليم ، ومن رجال تلك الجماعة أحمد بن حنبل (٢) وداود بن علي (٣) أما الذين يصح أن نسميهم مشبهة فهم جماعة من غلاة

(١) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ من ص ٢١ - ٤٧ . والتبصر

للاسفرافى من ص ٧٠ - ٧١ والمثل والنحل للشهرستاني ج ١ من ص ٧٥ - ٧٩ طبع أوروبا ومختصر الفرق بين الفرق المرسعي من ص ١٣٢ - ١٣٩ واعتقادات فرق المسلمين والمشركون للإمام غفر الله له الرازي من ص ٦٣ - ٦٦

(٢) هو الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال ... وباتى نسبه إلى زهير بن سعد بن عدنان . وقد ولد في بغداد سنة أربع وستين ومائة من الهجرة ، وقد توفي بها سنة إحدى وأربعين ومائتين وقد قلنا أنه ليس من المشبهة لسكن يروي أنما غفر الله له الرازي في كتابه « اعتقادات فرق المسلمين والمشركون » ص ٦٦ أن جماعة من المعتزلة يسمون التفويض إليه رحمه الله مع إسحاق بن راهويه ويعني بن معين ، ثم قال : وهذا خطأ . لأنهم كانوا لا يتكلمون في المتكلمات بل كانوا يقولون آمنا وصدقنا مع أنهم يجهلون بأن الله تعالى لا يشبهه ، وليس كنهه شيء . وهذا الاعتقاد بعيد جداً عن التفويض .

(٣) هو أبو سليمان داود بن علي المعروف بالظاهرى ، وكان زاهداً كثير الورع .

الرافضة ولقد اختلفوا فرقا كثيرة واسكن منعا للاطالة سنسكتنى بالكلام على فرقهم باختصار حتى نعطى القارىء صورة مجملة من هذه الفرق .

فرقهم

١ - السبائية (١) : هم أول المشبهة ، ولقد ادعى أصحاب تلك الفرقة أن علي ابن أبي طالب رضى الله عنه إله ، حتى إن علياً رضى الله عنه لما أحرقهم بالنار على قولهم هذا قالوا له : الآن علمنا أنك إله لأن الإله هو الذى يعذب بالنار .

٢ - البيانية (٢) : وتلك الفرقة تدعى أن الإله على صورة الإنسان ، وأن له أعضاء كأعضاء الإنسان وأنه يفتى كله إلا وجهه .

٣ - المغيرة (٣) : وهؤلاء يقولون : إن الإله سبحانه ذو أعضاء إلا أن أعضائه على صور حروف الهجاء .

٤ - المنصورية (٤) : وهم الذين يعتقدون أن صاحبهم منصور ، صعد إلى السماء ، وأن الله سبحانه مسح بيده على رأسه ، ثم قال له : يا بنى بلغ عني .

وقد أخذ العلم من إسحاق بن راهويه ، وقد اشتهر بالتمصب للإمام الشافعى ، وكان رغم محبته للشافعى صاحب مذهب مستقل ، وتبعه كثيرون يعرفون بالظاهرية وقد ولد بالكوفة سنة اثنتين ومائتين ثم توفى بها سنة سبعين ومائتين من الهجرة .

(١) نسبة إلى عبد الله بن سبا ويعرف بابن السوداء . وهو الذى ألب المسلمين على عثمان رضى الله عنه وبث بين المسلمين الأفكار والآراء الفاسدة ويقال أنه كان على دين اليهود وأراد بهذا إفساد عقائد المسلمين .

(٢) نسبة إلى بيان بن سيمان ، ويقول عنه الشهرستاني أن اسمه دنانير بن سيمان القهردى .

(٣) هم أتباع المغيرة بن سعيد المجل ، ابن حرم ج ٢ ص ١١٤ يقول : أنه المغيرة ابن أبي سعيد .

(٤) أتباع أبي منصور المجل .

٥ - الخطابية (١) : وأصحاب هذه الفرقة يعتقدون بأن آئمتهم آلهة وأن رئيسهم كان إلهاً .

٦ - الجناحية (٢) : يعتقدون كذلك بأن الأئمة آلهة إلا أنهم لم يألوا جميع الأئمة وإنما ألوا فقط عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر .

٧ - الحلوية (٣) : وهؤلاء يقولون : إن الإله يحمل في كل صورة حسنة وتحقيقاً لهذا المعتقد كانوا يسجدون لكل صورة حسنة .

٨ - المقنعية (٤) : ويسمون المبيضة : وهؤلاء يدعون أن رئيس فرقته كان إلهاً ، وأنه تصور في كل زمان بصورة حسنة .

٩ - العزاقرة (٥) : وتلك الفرقة تقول إن رئيس فرقتهم إله .

١٠ - الهندامية الحكيمة (٦) : يقولون : إن الإله سبحانه جسم وله نهاية وحد ،

(١) ثم أتباع أبي الخطاب الأسدي . وكان من أصحاب أبي جعفر الصادق وأحد بالغ فيه إلى درجة التناهي .

(٢) هؤلاء أتباع عبد الله بن معاوية بن عبد بن جعفر بن أبي طالب ، وكان بلقب بلدى الجناحين .

(٣) ثم أتباع أبي حلمان الدمشقي .

(٤) هؤلاء ملتبسون إلى المقنن الذي خرج من قرية في مرو أيام المهدي ، ثم أدمى أخصاء الموت وعلم الغيب وكان لا يكشف عن وجهه لأصحابه ، ولقد ألقى نفسه في النار بعد أن اشتد عليه المهدي في حصاره ويسمون أيضاً المبيضة والمبيضة فرقة من الثورية سموا بذلك لتبديدهم ثيابهم لينخالقوا أصحاب السواد من العباسيين .

(٥) يلبسون إلى ابن أبي المراق محمد بن علي الشلخاني .

(٦) نسبة إلى أبي محمد بن همام بن الحكم مولى شيبان ، ولد بالكوفة ثم ارتحل إلى بغداد ، وكان من أصحاب أبي عبد الله جعفر بن محمد ، وكان منقطعاً إلى يحيى بن خالد الهرمكي ، وكان القائم بمجالس كلامه ونظيره ، وتوفي بعد نسكة الهمامكة بمدة مستغرأوليل في خلافة المأمون ، وله كتب كثيرة منها كتاب الإمامة وكتاب الدلالة على حدوث الأشياء ، وكتاب الرد على الزنادقة ، ثم له كتاب على أرسطاطاليس في التوحيد . وله غير ذلك كتب كثيرة .

طويل عريض حقيق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، ويقولون كذلك :
إنه نور ساطع ، له قدر من الأقدار ، في مكان دون مكان كالسيكة الصافية ، يتلألأ
كالؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ، وأنه ذو لون وطعم ورائحة ومجسة ، لونه هو
طعمه ، وطعمه هو رائحته ، ويقولون كذلك : إن الإله جسم ذاهب جاء فبتحرك
تارة ويسكن أخرى ، ويقعد مرة ويقوم أخرى ، ثم يقولون . إن بين الإله وبين
الأجسام المشاهدة تشابهاً من جهة من الجهات ، ولولا ذلك ما دلت عليه الأشياء .
ثم يقولون : إن الله عز وجل على العرش مماس له ، وأنه لا يفصل عن العرش ، ولا
يفصل العرش عنه ، ثم يقولون إن الإله سبحانه سبعة أشبار بغير نفسه .

- ١١ - المشامية الجوالقية (١) : هؤلاء يعتقدون أن الإله سبحانه على صورة
الإنسان ، ولكنه ليس لحماً ولا دماً وإنما هو نور ساطع يتلألأ من شدة بياضه ،
وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان ، له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم ،
وأن حواسه متغيرة ، ويعتقدون كذلك أن الله سبحانه وفرة سوداء وأنها نور أسود .
١٢ - اليونانية (٢) : وهذه الفرقة تقول : إن حمة العرش يحملون الهاري
سبحانه وتعالى ، واستدل على ذلك بأن السكركي (٣) مع قرائنه فإن رجليه الدقيقتين تحملانه .
١٣ - الحوارية (٤) : ورئيس تلك الطائفة كان يقول : أعفوني عن الفرج

(١) وتلك نسبة إلى أبي مالك هشام الجواليقي الحضرمي ابن مملك الأصمغاني ،
كان معاصراً لأبي علي الجبائي ، وله معه مناظرة في الإمامة ، وله من الكتب كتاب
الإمامة ، وكتاب في نقض الإمامة على أبي علي ولكنه لم يتمه .

(٢) نسبة إلى دونس بن همد الرحمن القمي مولى آل بقطين .

(٣) السكركي بضم الكاف وسكون الراء وكسر الكاف الثانية وتشديد الباء
طائر كما في القاموس المحيط ٣٣ ص ٣١٧

(٤) نسبة إلى دارد الحوارى ، وبعض الكتب تسميه الحوارى ، وبعضها
تسميه الحوارب .

والحبة واسألوني عما وراء ذلك ، وهو يقول كذلك : إن الله سبحانه جسم ولحم ودم ، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين ، وهو مع هذا ليس جسماً كالأجسام ، ولا لهما كاللحم ، ولا دماً كالدماء ، وكذلك جميع صفاته ، وهو سبحانه لا يقبض شيئاً من المخلوقات ولا يقبضه شيء ثم إنه وصف الإله سبحانه وصفاً كلياً فقال : هو أجوف من أعلاه إلى صدره ، ومصمت من صدره إلى أسفله ، وأن له وفرة (١) سوداء وله شعر قطط (٢) .

٢ - أصل المشبهة

يرجع أصل المشبهة إلى طائفتين : طائفة الروافض من الشيعة ، وطائفة الحشوية عن أهل الحديث الذين تمسكوا بظواهر الأحاديث التي تقرر بالتشبيه ، ويمثل طائفة الأول هشام بن الحكم وقد تقدمت ترجمته وآراؤه ويمثل الطائفة الثانية عبد الله بن محمد ابن كلاب (٣) القطان ، ولقد تمسك هؤلاء إما بأحاديث وضعها بعض الدخلاء على الدين الإسلامي وأخذها هؤلاء بقصد حسن ، وإما بظواهر بعض الآيات وبعض الأحاديث ، ولما بالغوا في التمسك بهذا خرجوا عن الدين الإسلامي من غير ما يشعرون ، ولقد رأيت كيف تطرف هؤلاء في وصفهم الإله سبحانه بأوصاف لا تليق إلا بالإنس ، ولا يصح أن يتصف بها إله خالق العالم ، ومن الأحاديث التي وضعها الزنادقة وأخطأ بها المشبهة في وصف الإله سبحانه بأوصاف لا تليق به حديث

(١) الوفرة بفتح الواو وسكون الفاء الشعر إلى الأذنين ، لأنه وفر على الأذن

أي تم عليها واجتمع ، المصباح المنير .

(٢) قال في القاموس : رجل قط وقطاط والمرأة كذلك . وشعر قط وقطط

أيضاً شديد الجمودة ، وفي التهذيب القطط شعر الرنثى اهـ .

(٣) يقول عنه ابن النديم : من بابية الحشوية ، وله مع جاهد بن سليمان مناظرات

وكان يقول : إن كلام الله هو الله . الخ .

« إن الله تعالى لما أراد أن يخلق نفسه خلق الخيل فأجراها حتى هزئت ، ثم خلق نفسه من ذلك العرق » وحديث « خلق الله تبارك وتعالى الملائكة من شعر ذراعيه وصدره أو من نورهما ، وحديث « رأيت ربي في المنام في أحسن صورة شاهياً موقراً ، رجلاً في خضرة ، له نعلان من ذهب ، على وجهه فراش من ذهب ، وهقول علماء الأحاديث أن كل هذه الأحاديث مرضوعة وليست أحاديث صحيحة ، ومن الأحاديث التي ظاهرها لا يليق بالله سبحانه حديث « إن الله خلق آدم على صورته » وحديث « رأيت ربي في أحسن صورة ووضع كفه بين كتفي حتى وجدت برد أنامله بين ثديي » .

ومن آيات القرآن التي ظاهرها لا يليق به سبحانه قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » وقوله تعالى : « ولتصنع على عيني » وقوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه » . ولقد تمسك المشبهة بهذه الأحاديث الكاذبة ، وظواهرها ببعض الآيات والأحاديث فوقها في التشبيه . وأصل فكرة التشبيه فكرة يهودية ، ولقد ذكرنا فيما تقدم أن أول المشبهة هو عبد الله بن سبأ اليهودي الذي قام بتلك الفتنة في أيام عثمان وعلى رضي الله عنهما ، وأنه أول من قال بالوهمية على بن أبي طالب ، وأول من قال بفكرة الحلول الإلهي وقد بقرن ذلك هو السهب في أن المشبهة كانوا من الشيعة ، ولقد تقبل الشيعة فكرة التشبيه والحلول وكل الأوصاف المنافية للألوهية لأنها تساعدهم على تأييد لمكرتهم في الإمامة ، ولقد استغلت الأمم الدخيلة هذا الآراء والأفكار المخالفة للدين الإسلامي ونشروها بين المسلمين ، ومن هذا ما حكاه لنا ابن النديم^(١) أن أبا العباس البغري قال : دخلنا على فتيون النصراني ، وكان في دار الروم بالجانب الغربي ، جرى الحديث إلى أن سأله من ابن كلاب فقال : « رحم الله عبد الله كان يجيئني فيجلس إلى تلك الرواية وأشار إلى ناحية من البيعة ... ولو طاش

(١) الفهرست لابن النديم من ص ٢٥٥ - ٢٥٦

لنصرنا على المسلمين، فهذا النص يدل على أن أصحاب الديانات الأخرى كانوا يستدلون
بعض أصحاب هذه الأقوال المتطرفة لهدم الدين الإسلامى . لئلا نسلم بورد بعض
الاحاديث التى ظاهرها يتناقض مع ما يليق بالله سبحانه ولا ننكر أن الآيات التى
يستدلون بها من القرآن ، ولكن ننكر حملها على ما ذهبوا إليه من وصفهم الإله
سبحانه بأوصاف بعربية حتى أنهم جعلوه مثل خلقه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ،
وكان الواجب على هؤلاء أن يحملوا تلك الآيات والاحاديث على معان تليق بالكمال
المطلق لله سبحانه وتعالى ، كما فعل الخلف من علماء المسلمين ، أو أن يقفوا منها كما
وقف سلف المسلمين ، ولا يؤولونها تأويلاً يتناقض مع كماله سبحانه ، وقد كان هذا الموقف
أسلم لهم مما تورطوا فيه . ولكن يمكن لنا أن نقول إن هؤلاء الذين ذهبوا فى تأويل
الآيات والاحاديث مذاهب شتى فى وصف الإله سبحانه بأوصاف لا تليق به ليسوا
جميعاً بمن يريدون إضلال المسلمين وهدم عقائدهم ، وإنما فيهم من كان حسن النية فيما
ذهب إليه ولا مانع من أن يكون حكم هذا حكم كل مجتهد قد يخطئ . وقد يصيب ،
وأن من يصيب فله أجران ومن يخطئ . فله أجر ، ولا يتأتى لنا أن نقول إن فلاناً
كان حسن النية فيما ذهب إليه وهو لهذا مثاب كما لا يتأتى لنا أن نقول إنه كان سيئ
النية فهو دين المسلمين فيما قال حتى أنه سيعاقب على ما قال ، وأسلم شئ . هو أن
نحكم إلى الله سبحانه فيقول لهم لأنه أعلم بسرائرهم ونواياهم ، فليس من السهل الحكم
بالكفر على من يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله إذا قال بما يتناقض
تلك الشهادة طامداً متعمداً بقلبه ولسانه ، وإننى بعد هذا لأملك إلا أن أقول رحم
الله طامداً وأثابهم على ما قاموا به من المجهود العلمى والفكرى ، وأن يشيب الخواص
منهم على إخلاصه وأن يغفر عن ذلك قدامه إله عباده رؤوف رحيم .

وإننى إذ أقف بقلمى إلى هنا مكتفياً بهذا الاجمال أرجو أن يوفقنى الله إلى العودة
مرة أخرى لأداء ما يجب فهو طامداً الذين تركوا لنا هذا التراث العظيم بأن أكتب

عن كل فرقة كتابة فيها تفصيل أكثر مما قدمت وخاصة الفرق الثلاث الأخيرة :
الخوارج . والشيعة . والمشيبة . ولقد حماني على ذلك الاجمال ضيق وقتي لتأهبي
السفر إلى داسمرة ، يار تير يا وإن أعطاني الله سبحانه طولا في العمر ومن على العودة
إلى الوطن العزيز فسأوفيهم حقوقهم إن شاء الله . وفي الختام أهدو الله سبحانه أن
يجعل كتابي هذا فاتحة خير لكل من يريد أن يساهم في أداء الواجب نحو علماء المسلمين
وأن يكون مقبولا لدى القارئين محبباً إليهم ، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأبي
وعلى آله وصحبه وسلم ؟

تم بعون الله تعالى وتوفيقه طبع كتاب
[تاريخ الفرق الإسلامية] لمؤلفه الأستاذ علي مصطفى
الغرابي ، وذلك في يوم الخميس ٦ رجب سنة ١٣٧٨
الموافق (١٥ يناير سنة ١٩٥٩) ؟

الطبعة محمد علي صبيح داؤلاده بالأنهر

فهرست
تاریخ الفرق الإملامية
ونشأة علم الكلام عند المسلمين

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
			مقدمة الطبعة الأولى
۲۲	(۱) ظهور مذهبه	۳	(۱) حاجتنا إلى دراسة تاريخ العلوم
۲۳	(ب) قدرته على الجدل	۳	(ب) منهجى في تأليف هذا الكتاب
۲۴	آراء جمهور الكلامية	۴	مقدمة الطبعة الثانية
۲۶	الحكم على هذه الآراء	۷	نشأة علم الكلام
۲۷	۲ - الجمع	۸	تمهيد
۲۸	(۱) أما الجمع	۸	۱ - حال العرب وقت بعثة الرسول
۲۸	(ب) آراؤه	۸	۲ - مكان البعثة
۳۰	(ج) مصدر هذه الآراء	۸	۳ - نهج القرآن في الدعوة
۳۱	(د) موقف بنى أمية من تلك الآراء	۱۰	
۳۲	نشأة مذهب الاختيار		
۳۳	۳ - خيلان القمشق		الفصل الأول
۳۳	(۱) آراؤه		۱ - حال العقيدة في عصر الرسول
	(ب) أصل المذهب الذى نسب إلى خيلان	۱۲	۲ - حال العقيدة في عصر (الخلفاء
	(ج) موقف القرآن من مبادئ الجهر		الراشدين)
۳۷	والاختيار	۱۵	(۱) بعض آثار الأمم التى كانت حديثة
۳۸	(د) جدل خيلان في القدر وقته فيه	۱۵	العهد بالإسلام في ذلك العصر
		۱۶	(ب) نشأة الفرق
	الفصل الثانى	۱۸	(ج) أثر قتل عثمان في نشأة الفرق
۴۱	المستزلة	۱۹	۳ - حال العقيدة في عصر (بنى أمية)
۴۱	تمهيد	۲۰	(۱) صبغة هذه الفرق الثلاثة
۴۱	(۱) الحسن البصرى	۲۱	(ب) نشأة مذهب أهل الجهر
۴۱	۱ - اسمه ومولده	۲۱	(ج) نشأة مذهب الاختيار
۴۱	۲ - بيئته	۲۱	۱ - جمهور بن صفوان صاحب
۴۲	۳ - مله	۲۲	مذهب الجهر

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١١١	٥ - علمه وحججه	٤٤	٤ - آراؤه
١١٥	٦ - مواقفه من الحكم	٤٧	٥ - الحكم على الحسن
١١٧	٧ - علاقته بأستاذه	٤٨	(ب) أصل استعمال هذه الكلمة (المعتزلة)
١١٨	٨ - مقارنة بين وأصل وعمره	٤٩	(ج) السبب في تسمية الفرقة الكلامية
١٢٠	٩ - آراء عمرو الكلامية	٥٢	(المعتزلة) بهذا الاسم
١٢٤	الخلاصة	٥٣	(د) طبقات المعتزلة
	الفصل الرابع	٥٤	(هـ) ما أجمع عليه المعتزلة
١٢٨	الطبقة الثانية من المعتزلة		الفصل الثالث
١٢٨	(١) تمهيد	٧٣	الطبقة الأولى من المعتزلة
	أولا - وصف إجمالي لحالة المسلمين	٧٣	(١) وأصل بن عطاء
	العربية إلى عصر الطبقة الثانية من	٧٤	١ - مولده
١٢٩	المعتزلة	٧٦	٢ - بيئته
	١ - الحالة العلمية للمسلمين في عصر	٧٦	٣ - طبعه
١٢٩	الرسول والخلفاء الراشدين	٧٩	٤ - وأصل في نظر بعض من كتب
	٢ - حالة المسلمين العلمية في عصر	٨٠	في الفرق الكلامية
١٣٠	الدولة الأموية	٨٠	٥ - علاقته بأستاذه
	٢ - حالة المسلمين في عصر الدولة	٨٧	٦ - آراء وأصل الكلامية
١٣٣	عباسية	٨٤	٧ - وجه تقرير وأصل لهذا الرأي
	ثانيا - معرفة المسلمين للفلسفة	٨٧	٨ - مناقشة وأصل للمخالفين في رأيه
١٣٦	اليونانية والثقافات الأجنبية	٩٥	٩ - رأى وأصل في صفات الله تعالى
	(١) أثر الاختلاط بالأمم الأجنبية	٩٧	١٠ - رأى وأصل في أفعال الإنسان
	١ - موقف الدين الإسلامي من	٩٩	١١ - موقف وأصل من بني أمية
١٣٦	أصحاب البيانات غير الإسلامية	١٠٠	١٢ - موقف المحدثين من وأصل
١٣٧	٢ - السريان	١٠١	١٣ - الحكم على وأصل
	٣ - الفلسفة التي كان يعرفها السريان	١٠٤	(ب) عمرو بن حبيب
	٤ - قبول المسلمين الفلسفة الأفلاطونية	١٠٤	١ - مولده
١٣٩	الحديثة	١٠٥	٢ - صفاته
١٤٠	٥ - الفرس والفلسفة	١٠٨	٣ - مداورة أهل الحديث له
	(ب) ترجمة السكندرية للفلسفة إلى العربية	١١٠	٤ - بيئة عمرو

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٥٨	(٢) صفات فعل	١٤١	١- أدرار الترجمة عند المسلمين
١٥٨	تعريف صفات الذات	١٤٢	٢- ما عرفه المسلمون من كتب
١٥٩	تعريف الصفات الفعلية	١٤٣	الفلسفة في هذين الدورين
١٥٩	الصفات الادائية نفس الذات	١٤٣	(١) كتب أفلاطون
١٦٠	الصفات الفعلية	١	١- منها كتب تختص بشروط العلم
١٦٢	(٣) آراؤه الطبيعية	١٤٣	الصحيح وتمييزه عن الفاسد
١٦٨	(٤) آراؤه الانسانية	١٤٣	٢- ما يتعلق بالطبيعيات
١٦٨	تعريف الانسان	٣	٣- الكتب التي تبحث في النفس
١٦٨	النفس - الروح - الحياة	١٤٣	والاخلاق
١٦٩	الحواس الخمس امراض	٤	٤- المحاورات الأفلاطونية التي
١٧٢	لماذا خلق الله الانسان	١٤٣	تتعلق بالسياسة
١٧٢	ما يجب على الله للانسان	١٤٤	(ب) كتب أرسطو
١٧٢	أولا - اللطف	١٤٤	١- كتبه المنطقية
١٧٣	ثانيا - الثواب على الطاعة	١٤٥	٢- كتبه الطبيعية
	ملاقة قدرة الانسان بقدرة الله	١٤٥	٣- كتبه النفسية
١٧٤	سبحانه	١٤٦	٤- كتبه الاخلاقية
١٧٤	١- مدى قدرة الانسان	١٤٦	٥- كتبه التي تبحث فيما وراء الطبيعة
	٢- لا تجمع قدرة الله مع قدرة	١٤٨	(ج) أبو الهذيل العلاف
١٧٥	الانسان على شيء	١٤٨	(١) الكلام عليه إجمالا
١٧٦	إرادة الله وإرادة الانسان	١٤٨	نفسه
	الله خالق الخير في الانسان	١٤٨	مولده
١٧٦	والشيطان ملائمة فيه	١٤٨	شيوخه
	معرفة الانسان وجوده الله	١٤٩	قدرته على الجدول
١٧٧	اضطرارية		وصف إجمال للمصير الذي نقا
١٧٧	معرفة الواجب لله سبحانه	١٥١	فيه أبو الهذيل
١٧٧	الانسان كما صحيفة البيضاء	١٥٤	أبو الهذيل والخليفة المأمون
١٧٨	(٥) موقف العلماء من آراء أبي الهذيل	١٥٤	مدى علم أبي الهذيل بالقرآن
١٧٨	من خالف أبا الهذيل من المعتزلة	١٥٦	(٢) آراؤه الكلامية
١٧٩	من خالف أبا الهذيل من غير المعتزلة	١٥٦	أولا ذات الله - ثانيا صفاته
١٨٣	(٦) الحكم على أبي الهذيل	١٥٨	(١) صفات ذات

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
	الفصل الخامس	١٨٣	أولا - منهج أبي الهذيل
			ثانيا - آراء أبي الهذيل وأثره في
٢١٨	الطبقة الثالثة من المعتزلة	١٨٥	نشأة علم الكلام عند المسلمين
٢١٨	(١) أبو علي الجبائي		
٢١٨	١ - نبذة عن حياته	١٨٧	(ج) النظام
٢١٨	نسبه	١٨٧	١ - كلمة إجمالية عنه
٢١٨	مولده	١٨٧	نسبه
٢١٨	ذكاؤه وغزارة علمه	١٨٧	مولده
٢٢١	أخلاقه وصفاته	١٨٧	علمه
٢٢١	أبو الحسن الأشعري والجبائي	١٩٢	٢ - آراؤه
٢٢٥	٢ - آراؤه الكلامية		
٢٢٥	(١) ذات الله وصفاته	١٩٢	(١) ما يتعلق بالله سبحانه
٢٢٦	صفات الذات وصفات الأفعال	١٩٤	صفة الإرادة
	بعض الصفات التي جعلها الجبائي	١٩٦	صفة الكلام
٢٢٨	من صفات الذات	١٩٧	إعجاز القرآن
٢٢٨	بحث لسمية الأشياء	١٩٨	لماذا خلق الله الخلق
٢٣٠	العلاقة بين علم الله وقدرته		الدنيا دار ابتلاء والآخرة
٢٣٠	العلاقات الكلامية	٢٩٩	دار ثواب
٢٣١	٢ - القدرة	٢٠٠	(ب) ما يتعلق بالإنسان
	هل يقدر الله على مثل ما يقدر	٢٠٠	ما هو الإنسان
٢٣٢	عليه عباده	٢٠١	قدرة الإنسان
٢٣٢	٣ - الله حي . سميع . بصير	٢٠٢	مدى قدرة الإنسان
	٤ - لماذا تعددت الأسماء واختلفت	٢٠٣	(ج) ما يتعلق بالعالم
٢٣٣	مع أن المسمى بها واحد	٢٠٣	دليل حدوثه
	٥ - بعض الصفات قد تكون من		حركات الكواكب متناهية
	صفات الذات وقد تكون من	٢٠٤	وليست أبدية
٢٣٤	صفات الأفعال	٢٠٦	رأيه في المادة الأولى لهذا العالم
٢٣٥	بعض صفات الأفعال	٢٠٧	قوله بالطرفة
٢٣٥	معاني بعض صفات الأفعال	٢٠٩	هل كان يقول النظام بالسكون
٢٣٦	أسماء الله وصفاته عقلية	٢١٤	النظام بين خصومه ومؤيديه

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٦٠	بصراً	٢٣٩	٣- آراؤه الطبيعية
٢٦١	ثالثاً اختلافاً في الطاف	٢٣٩	الجزء الذي لا يتجزأ
٢٦١	وأما الاختلاف في الالام للمعرض	٢٣٩	تعريف الجوهر
٢٦١	الحكم على المنزلة :	٢٤٠	تقسيم الجوهر
٢٦١	أولاً الآراء :	٢٤٠	ليس للجواهر جلس فوقها
٢٦١	ثانياً المنهج	٢٤٠	أصناف الجوهر ببعض الصفات
	الفصل السادس	٢٤١	الأمراض لا تنقسم
٢٦٤	(١) الحوارج	٢٤١	الاجسام تتحرك وتساكن
٢٦٤	١- كلفة إجمالية من نفسانهم وفرقهم	٢٤٣	٤- آراؤه الانسانية
٢٦٥	الحركة	٢٤٤	الروح - الحياة
٢٦٥	الحوارج	٢٤٤	الحواس
٢٦٦	فرق الحوارج	٢٤٤	البلوغ - العقل - العلم
٢٧١	تقسيم آخر	٢٤٦	إرادة الانسان وقصده
٢٧٢	سلف الحوارج	٢٤٦	موقف المخالفين من هذه الآراء
٢٧٥	٢- آراؤهم	٢٤٧	الجهاني وأبو الهذيل
٢٧٦	الحركة الأولى	٢٤٨	الخاتمة
٢٧٧	الإدارة	٢٤٨	(ب) أبو هاشم
٢٧٨	النفقات	٢٤٩	نسبه - مولده - وفاته - تعليمه
٢٧٩	المجاردة	٢٥٠	آراؤه
٢٨٠	التعالية		ما اتفق عليه أبو هاشم ووالده
٢٨١	الاباضية	٢٥٠	من الآراء
٢٨٢	الصفيرية		ما اختلف عليه أبو هاشم
٢٨٣	٣- الحكم على الحوارج	٢٥٣	ووالده الجبائي
٢٨٥	(ب) القبيحة		موقف المخالفين لأبي هاشم في
٢٨٥	١- نبذة من فرقهم وبعض آرائهم	٢٥٥	قوله بأن صفات الهوى أحوال
٢٨٥	(١) الغالبية وسبب تسويتهم		الوجه الأول : الوجود ليس
	(ب) الصنف الثاني من أصناف	٢٥٧	موجوداً
	القبيحة الثلاثة التي انقسمت إليها		الوجه الثاني من وجوده إثبات
٢٨٨	م (الراضة)	٢٥٧	الأحوال
			ثانياً اختلاف في كونه تعالى سمياً

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٩٨	١ - السبائية	٢٨٨	الفرقة الأولى من الراضية
٢٩٨	٢ - الريانية		(القطعية)
٢٩٨	٣ - المخربة	٢٨٨	الفرقة الثانية من الراضية م
٢٩٨	٤ - المنصورية		الكيسانية
٢٩٨	٥ - الخطابية		(ج) الصنف الثالث من أصناف الشيعة
٢٩٩	٦ - الجناحية	٢٨٩	الثلاثة التي انقسمت اليها م الزيدية
٢٩٩	٧ - الحلولية	٢٨٩	(أ) ما يتعلق بآله سبحانه
٢٩٩	٨ - المقنعية ويسمون المبيضة	٢٩٠	مدى قدرة الله
٢٩٩	٩ - المرافرة	٢٩١	(ب) ما يتعلق بالانسان
٢٩٩	١٠ - الهشامية الحسكية	٢٩٢	٢ - الاستطاعة
٣٠٠	١١ - الهشامية الجوالقية		(ج) ما يتعلق بالايمان والكفر
٣٠٠	١٢ - اليونسية	٢٩٣	وارتكاب المعاصي
٣٠٠	١٣ - الحوارية	٢٩٥	٣ - الحكم على فرق الشيعة
٣٠١	٢ - أصل المشبهة	٢٩٧	(ج) المقبة
		٢٩٨	فرقهم

(تم الفهرست)

